Comte GOBLET D'ALVIELLA

SÉNATEUR, MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

# CROYANCES, RITES INSTITUTIONS

## TOME III

PROBLÈMES DU TEMPS PRÉSENT

HIÉROSOPHIE

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
68, RUE MAZARINE. 68

1911

# CROYANCES, RITES INSTITUTIONS

TOME III

HIÉROSOPHIE

# OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

## SE RAPPORTANT A L'HISTOIRE DES RELIGIONS

***L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous.*** Paris, 1884, 1 vol. in-8 de XIX-431 pages. — Traduit en anglais par le Rév. J. Moden, Londres, 1885.

***Introduction à l'Histoire générale des religions.*** Résumé du cours donné à l'Université de Bruxelles. Bruxelles, 1887, 1 vol. de 179 pages.

***Histoire religieuse du Feu.*** Verviers, 1887, 1 vol. in-18 de 109 pages.

***La migration des Symboles.*** Paris, 1891, 1 vol. in-8 de 345 pages avec 5 planches et 139 figures. — Traduit en anglais, avec introduction et notes par Sir Georges Birdwood, Londres, 1894.

***L'Idée de Dieu d'après l'Anthropologie et l'Histoire.*** Conférences faites en Angleterre sur l'invitation des administrateurs de la Fondation Hibbert. Paris et Bruxelles, 1892, 1 vol. in-8 de 328 pages. — Le même en anglais, dans la série des *Hibber. Lectures*, Londres, 1892. (Deux éditions.)

***Ce que l'Inde doit à la Grèce.*** Paris, 1897, 1 vol. ill. de 220 pages.

***Eleusinia.*** De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis. Paris, 1903, 1 vol. in-8 de VII-154 pages.

Comte GOBLET D'ALVIELLA

SÉNATEUR, MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

# CROYANCES, RITES INSTITUTIONS

## TOME III

PROBLÈMES DU TEMPS PRÉSENT

HIÉROSOPHIE

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
68, RUE MAZARINE, 68

1911

# PROBLÈMES DU TEMPS PRÉSENT

## I

## UNE VISITE AUX ÉGLISES RATIONALISTES DE LONDRES[1]

Le dimanche de Londres effraie généralement quiconque se propose de séjourner pour ses affaires ou pour ses plaisirs dans la capitale de la Grande-Bretagne. Aussi étonnerais-je peut-être, en racontant que, dans mes visites à Londres, j'ai souvent fait en sorte d'y passer le plus de dimanches possible. C'est que la lecture du curieux ouvrage publié sur l'*Unorthodox London* par le révérend Maurice Davies m'avait amené à ce raisonnement des plus simples : pourquoi l'Angleterre du dimanche désoriente-t-elle l'étranger? parce qu'elle s'absorbe dans sa vie religieuse. Qu'il la suive donc dans les diverses phases de cette évolution, et, pourvu qu'il soit suffisamment au courant de la langue, il verra se transformer en une source d'impressions nouvelles les longues heures dont la seule perspective le faisait bâiller d'ennui.

Comme le fait observer M. Davies, nulle part, depuis l'époque où les écoles de philosophie et de religion encombraient les rues d'Alexandrie, la vie religieuse ne s'est affirmée sous des formes plus exubérantes et plus diversifiées que dans la métropole de l'empire britannique. En consultant le *London Post-office directory*, j'ai trouvé la mention d'une trentaine de cultes différents, et, comme ce recueil se borne à donner les adresses des congrégations qui ont

1. Extrait de la ***Revue des Deux Mondes***, 1er sept. 1875, pp. 195-218. — Cet article est le point de départ des études qui m'ont amené à publier en 1884 *l'Evolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous.*

pignon sur rue, il faut y ajouter les innombrables sectes qui se réunissent dans des habitations particulières, dans des salles de concert et jusque sous les viaducs des chemins de fer. On devine quel champ d'études s'ouvre ici à l'investigateur des phénomènes religieux. Quelques-unes de ces sectes sont aussi étranges dans leurs pratiques que dans leurs dénominations. Je me bornerai à citer les *swédenborgiens*, qui acceptent comme d'origine céleste les révélations du fameux mystique suédois, — les *irvingites*, qui, sous le nom d'*église catholique et apostolique*, se sont bâti dans Gordon square une véritable cathédrale pour y proclamer à l'aise le retour de l'âge prophétique, — les *baptistes du septième jour*, qui célèbrent le sabbat au lieu du dimanche, — les *christadelphiens*, qui nient l'immortalité de l'âme et qui ont ressuscité la théorie du *millenium*, — les *joannistes*, qui s'attendent à la seconde incarnation du Christ, — les *sandemanniens* ou *glassites*, qui admettent le paradis, mais qui repoussent l'enfer comme le purgatoire et qui communient en s'embrassant les uns les autres, — les *gens à part* (*peculiar people*), dont on connaît les démêlés avec la justice pour leur obstination à repousser médecins et remèdes dans les maladies de leurs enfants, — enfin ces congrégations que la voix populaire a surnommées les *trembleurs* (*shakers*), les *sauteurs* (*jumpers*), les *hurleurs* (*tabernacle ranters*). A côté de ces excroissances parasites du protestantisme se montre un mouvement d'idées qui représente au contraire le couronnement logique et inévitable de la Réforme : je veux parler des églises rationalistes.

Chez les nations protestantes, la multiplicité des sectes laisse le champ libre à une série de croyances graduées entre la foi la plus aveugle et le scepticisme le plus absolu. Si nous prenons les termes extrêmes de cette série, entre ritualistes et déistes, la distance est à peu près aussi grande qu'entre catholiques et libres penseurs; mais cette distance est comblée par toute une échelle de sectes qui nous montre les partisans de la *broad church* se rapprochant des unitaires dans les limites de la liturgie anglicane, les unitaires avancés se transformant à leur tour en purs théistes par une simple suppression d'étiquette, les théistes passant ensuite aux déistes ou « théistes libres » par la négation de la personnalité divine, enfin les déistes eux-mêmes confinant au scepticisme positiviste. En Angleterre, il existe d'ailleurs une autre raison encore pour expliquer le

développement des églises rationalistes. C'est l'idée essentiellement anglaise, — le préjugé si l'on veut, — qu'il n'est pas *respectable* de ne pas assister le dimanche à un office religieux. Comme l'opinion ne s'inquiète pas si cet office est anglican, catholique, dissident ou même rationaliste, pourvu qu'il soit célébré devant une « congrégation » par un « ministre » d'une dénomination quelconque, on conçoit que les esprits avancés aient accueilli le seul moyen de concilier l'indépendance de leurs convictions avec les exigences de l'usage. Et qu'on ne se hâte pas de crier à l'hypocrisie d'une part, à l'intolérance de l'autre! Une fois qu'il s'agit simplement de consacrer quelques quarts d'heure par semaine à écouter un sermon, voire une « lecture » débitée entre deux points d'orgue par un orateur de notre choix, au milieu d'un auditoire sympathique, cette pression de l'opinion publique est-elle plus regrettable que mille petits empiétements des conventions sociales sur notre liberté individuelle de chaque jour? Sans doute l'Angleterre religieuse a ses extravagances et ses absurdités; mais, pour juger d'un état social, il faut l'embrasser sous toutes ses faces, et à côté de ce puritanisme archaïque, qui d'ailleurs cède peu à peu devant l'invasion des mœurs modernes, il faut envisager l'extension de cette activité intellectuelle et morale que l'habitude de discuter ou au moins d'examiner les problèmes les plus élevés de la nature humaine a tant concouru à répandre dans tous les rangs de la nation anglaise.

## I. — CHRISTIANISME RATIONALISTE. — LES UNITAIRES. LES FREE CHRISTIANS.

Parmi les églises que nous n'hésitons pas à ranger sous la dénomination de rationalistes, la plus connue, la plus ancienne, la plus nombreuse, c'est sans contredit l'église unitaire. Dans ses fractions les plus avancées, elle mérite encore le nom de chrétienne, puisqu'elle reste en communauté d'origines, de traditions et de sentiments avec toutes les autres subdivisions du christianisme; mais elle n'a pas moins de droits au titre de rationaliste, aujourd'hui surtout que son caractère distinctif est de n'imposer à ses membres aucun dogme réprouvé par leur raison individuelle. Les anciens unitaires, soit qu'à l'instar des sociniens ils reconnussent au Christ une

nature semi-divine, soit qu'ils en fissent simplement le plus parfait des hommes, avaient encore, comme les autres sectes, un certain corps de doctrines positives qui formaient le patrimoine commun de leurs adeptes ; mais, à force de rejeter individuellement tous les dogmes essentiels de la théologie chrétienne, — tel que le péché originel, la vertu des sacrements, la résurrection de la chair, la possibilité des miracles, l'infaillibilité des livres saints, — ils finirent par n'avoir plus d'autre lien religieux que leur dénomination de chrétiens, leur vénération pour le personnage du Christ et leur adhésion aux principes généraux de la morale évangélique. Sur ce terrain, ils se sont rencontrés avec les nombreuses congrégations de méthodistes, de presbytériens, d'indépendants, etc., qu'un travail simultané d'émancipation intérieure avait également amenés à rejeter toute la partie dogmatique du christianisme. Aussi l'organisation officielle de l'église unitaire embrasse-t-elle aujourd'hui non plus seulement les descendants religieux des anciens sociniens, mais toutes les congrégations de dénomination diverse qui, sans rejeter le titre de chrétiens, n'imposent plus à leurs membres aucune formule d'adhésion à une profession de foi déterminée.

Désireux de sanctionner cette fusion en abandonnant tout ce qui rappelait leur ancienne condition de secte particulière, quelques unitaires ont même proposé la suppression de leur dénomination traditionnelle, et dans le courant de 1872 ils ont fondé, sous le nom de *chrétiens libres* (*free christians*), une association religieuse ouverte « à tous ceux qui croient l'homme tenu, non de posséder la vérité religieuse, mais simplement de la poursuivre sérieusement, et qui demandent la satisfaction de leurs besoins religieux aux sentiments de piété filiale et de charité fraternelle, avec ou sans accord dans les matières de théologie doctrinale. » Un an plus tard, les chrétiens libres célébraient solennellement leur premier anniversaire dans le grand temple maçonnique de Queen's street. Parmi les ministres qui participèrent à cette cérémonie religieuse, on voyait figurer M. Athanase Coquerel, de l'église réformée française, et même un membre de l'église anglicane, le révérend C. Kegan Paul. Les *free christians* n'auraient pu mieux affirmer leur prétention d'embrasser toutes les sectes du christianisme dans une église universelle, fondée non plus sur ce que Channing appelait une « dégradante uniformité de dogmes, » mais sur cette communauté

de sentiments qui permet de concilier l'indépendance de la pensée individuelle avec les liens de l'association religieuse.

Les diverses congrégations comprises sous le nom d'unitaires sont actuellement, d'après l'*Unitarian Almanach*, au nombre de 365 dans la Grande-Bretagne. La capitale seule en compte 25, installées un peu partout dans des chapelles de fer ou de briques, dans des *music halls*, dans des temples grecs et des églises gothiques. Ma première visite fut pour la chapelle de Little-Portland street, qui doit une certaine célébrité à son ancien ministre, le révérend J. Martineau[1], aujourd'hui retiré dans la direction d'un collège unitaire, le *New Manchester college*. Lorsque je m'y rendis un dimanche matin, je trouvai aux abords une file d'équipages qui indiquaient une assistance assez relevée. En effet les unitaires, comme le démontrent les listes publiées par la *British and foreign unitarian Association*, se recrutent surtout dans les classes supérieures de la bourgeoisie, bien que certaines de leurs congrégations, dans les quartiers pauvres, soient exclusivement formées par les classes inférieures. La chapelle, dont le fronton en style grec s'encastre dans l'alignement général de la rue, n'offre aucune particularité qui la distingue de la plupart des temples évangéliques. L'autel ne supportait d'autres ornements qu'une image sculptée du Christ ; il était du reste à demi masqué par une chaire fort élevée qui occupait le milieu du chœur, côte à côte avec le pupitre du desservant.

La congrégation me parut assez clair semée. Un détail qui me frappa, c'est qu'elle comptait bien quatre femmes pour un homme. Serait-ce qu'en Angleterre le beau sexe a une préférence pour l'unitarisme ? ou bien le sexe fort ne renfermerait-il, comme chez les nations catholiques, que des orthodoxes et des indifférents ? Il ne faut pas se hâter de conclure, car dans les autres chapelles que j'ai visitées, cette disproportion m'a paru s'effacer, et même, au sein des églises les plus avancées, se renverser en faveur de l'élément masculin. Vers onze heures, un orgue assez puissant se mit à ronfler, et le ministre ne tarda pas à gagner son pupitre. C'était un vrai type de ministre réformé, — chevelure bouclée et grisonnante, favoris cendrés encadrant une figure fine, taille haute

1. Voyez l'étude de M. Charles de Rémusat *sur les Controverses religieuses en Angleterre* dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er janvier 1859.

et droite, drapée dans la robe noire à larges manches qui faisait ressortir la blancheur de son linge.

Après un instant de méditation intime, il annonça qu'il allait célébrer le dixième service de la liturgie unitaire. Je n'eus, pour me tenir au courant de la cérémonie, qu'à ouvrir un des petits volumes laissés sur les bancs à la disposition de chaque assistant. Ce formulaire, intitulé *Book of common prayer for christian worship*, comprend dix services et de nombreuses prières, le tout plus ou moins calqué sur la liturgie de l'église anglicane, sauf dans tout ce qui comporterait une interprétation trinitaire ou même une signification dogmatique, comme le *credo* d'Athanase, le Symbole des apôtres, etc. Cette liturgie est en vigueur dans deux cent vingt-neuf chapelles de la Grande-Bretagne.

Je ne m'étendrai pas sur les détails de la cérémonie, puisqu'elle est à peu de chose près une simple réduction de l'office anglican. La congrégation se levait et s'asseyait avec une régularité exemplaire aux moments indiqués dans le rituel; mais, elle ne me sembla se joindre que du bout des lèvres au chant des hymnes, exécuté d'ailleurs avec beaucoup d'ensemble par un chœur des mieux composés. Le sermon qui suivit avait pour objet de montrer qu'au dire même de la Bible le Christ s'était adressé non à l'intelligence, mais au cœur de l'homme, qu'il n'avait pas voulu enseigner une théologie ou une métaphysique nouvelle, mais qu'il avait simplement cherché à développer les sentiments de moralité et de charité inhérents à l'âme humaine. — C'était, comme on voit, une véritable apologie de la position prise par les unitaires actuels vis-à-vis des autres écoles chrétiennes. J'eus toutefois beaucoup de peine à suivre l'orateur dans le développement de cette thèse, soit qu'il parlât avec une volubilité exceptionnelle, soit que l'acoustique de la salle fût désorganisée par les vides de l'auditoire. La retraite du révérend Martineau a dû porter un coup sensible à cette congrégation, naguère la plus fréquentée des églises unitaires dans la capitale.

Le temple de Little-Portland street s'élève près de Regent's circus, au seuil du West-End. J'eus plus de difficulté à atteindre, un dimanche soir, l'église des *Free christians*, située le long de Clarence-Road, dans cet ancien bourg de Kentish-Town, aujourd'hui rejoint et englobé par les accroissements continus de la métropole.

Comme, le dimanche, la loi interdit aux restaurateurs de servir, avant six heures du soir, tout consommateur qui ne réside pas à plus de 4 milles de distance, j'avais à peine une heure pour dîner, trouver un véhicule et franchir les 5 ou 6 kilomètres qui séparent de Clarence-Road les quartiers du centre : on voit comment une législation abusive peut aller à l'encontre de son objet ! Je m'arrangeai cependant pour prendre à Piccadilly circus, un peu avant six heures et demie, l'omnibus de Camden-Town, déjà bondé de couples endimanchés avec leur *prayer book* sur les genoux. Le sombre aspect des magasins rigoureusement fermés contrastait avec la foule qui circulait sur les trottoirs. Peu à peu les cloches, qui résonnaient de tous côtés, cessèrent de lancer leurs tintements argentins, et les passants se réduisirent à quelques retardaires accélérant le pas dans la direction du temple voisin. Il était près de sept heures dix, quand je franchis le seuil de ma chapelle, charmante petite église de style néo-gothique bâtie au fond d'un jardin. L'intérieur, avec sa large nef flanquée d'un bas côté, son orgue placé à côté de l'entrée, ses vitraux coloriés et ses inscriptions murales en lettres gothiques, parlait cent fois plus à l'âme que l'austérité rigide de maint temple évangélique. J'aurais même pu me croire égaré dans quelque chapelle ritualiste sans la simplicité de l'autel en pierre nue, qui, pour tout ornement, exhibait une croix placée *en dessous* de l'entablement. A la gauche du chœur se trouvait une chaire assez basse, à droite le pupitre éclairé par deux bougies. Les *pews*, qui pouvaient contenir 200 à 300 personnes, étaient assez bien remplis. Cependant le bedeau, reconnaissant à mon hésitation un visiteur de passage, me trouva encore une place à l'extrémité d'un banc vers le centre de l'église. Machinalement je cherchai un rituel autour de moi; mais tous les exemplaires du banc étaient déjà accaparés par mes voisins. Je m'apprêtais donc à suivre platoniquement le service quand une gracieuse jeune dame franchit le passage qui me séparait de son banc pour m'apporter un *prayer book* de réserve et poussa la complaisance jusqu'à me l'ouvrir à la page voulue.

C'était encore la liturgie du révérend J. Martineau. J'observai seulement qu'ici la congrégation presque entière unit sa voix à celle du chœur. Les hymnes, comme du reste à la chapelle de Little-Portland street, sont tirés d'un petit recueil également compilé

par M. Martineau. Le prédicateur que j'entendis en cette occasion n'avait peut-être pas un extérieur aussi typique que le ministre de la chapelle de Portland street; mais il parlait avec clarté, chaleur et onction. Après avoir cité un texte de saint Paul relatif aux dissensions des premiers chrétiens, il fit observer que beaucoup de ces anciennes disputes théologiques nous semblent aujourd'hui ridicules et absurdes, d'où il conclut qu'il en serait de même dans quelques siècles au sujet de nos propres querelles dogmatiques. Malheureusement nous ne pouvons en juger nous-mêmes avec les yeux de la postérité. Il est donc sage de nous borner à suivre le conseil que saint Paul donnait aux controversistes de son temps. « Suivez Jésus et vivez la vérité. » Ce qui fait la supériorité du Christ, c'est qu'il a enseigné la loi d'amour; c'est qu'il a mis l'esprit au-dessus de la lettre. Aussi se trompe-t-on en faisant de la foi aux miracles un élément nécessaire de la religion chrétienne ou en se refusant à admettre le christianisme sans la croyance à la divinité de son fondateur. — On voit qu'ici encore le sermon était en quelque sorte le résumé des vues adoptées par la congrégation.

Cependant le prédicateur ne relevait pas lui-même de l'unitarisme. C'était le révérend Picton, de l'Église indépendante. Les *indépendants* sont une branche détachée de l'église anglicane; ils en diffèrent simplement parce qu'ils repoussent toute attache officielle. On peut juger, par l'exemple du révérend Picton, de ce qui se passerait au sein de l'anglicanisme, s'il venait à perdre le caractère d'église établie, ou même s'il renonçait un jour à la barrière dogmatique des 39 articles. S'il faut en croire une anecdote qui m'a été rapportée, la première fois que le révérend Picton s'entendit avec un ministre unitaire pour un de ces « échanges de chaires » assez fréquents parmi les églises dissidentes, il étonna sa nouvelle congrégation par la hardiesse de son langage, alors que son collègue surprenait au contraire ses auditeurs indépendants par la timidité de son argumentation. Sans doute celui-ci avait cru devoir choisir le plus orthodoxe et celui-là le plus hardi de ses sermons, dans la pensée de se mettre respectivement au niveau de leur public; mais il n'en ressort pas moins la difficulté d'établir une distinction bien nette entre les éléments les plus rapprochés des différentes églises qui en Angleterre vont graduellement du

ritualisme semi-catholique aux dernières limites du rationalisme religieux.

En sortant de la *Free christian church*, je pris un omnibus que je quittai à la station de Portland-Road, pour regagner pédestrement mon domicile. De toutes parts les innombrables chapelles du quartier dégorgeaient leurs congrégations sur la voie publique. Une foule nombreuse et mélangée, mais décente et tranquille, emplissait la grande artère de Portland street, qu'éclairait à peine la longue file de ses réverbères. Çà et là des débits de boisson et des boutiques de comestibles laissaient passer un jet de lumière à travers leur porte entr'ouverte. Le long des trottoirs circulaient des charrettes à bras où les maraîchers vendaient leurs produits à la clarté d'une chandelle vacillante, qui jetait sur le visage des acheteurs des reflets à la Rembrandt. A chaque coin de rue, des groupes stationnaient autour de quelques orateurs en plein vent. Ici c'était un prédicateur méthodiste, à la longue barbe et aux grands gestes, s'efforçant de surexciter les sentiments religieux de ses auditeurs par des tirades pathétiques agrémentées d'historiettes édifiantes; là, deux représentants de sectes rivales s'écrasaient tour à tour à coups d'arguments bibliques avec un ordre et un calme qu'il faudrait souhaiter à toutes les controverses parlementaires. Parfois toute l'assistance entonnait un hymne dont les paroles modulées couvraient les bruits de la foule. Et dire que je me trouvais au centre de Londres, en plein XIX<sup>e</sup> siècle!

Un dimanche soir, M. Moncure Conway, sur qui j'aurai à revenir plus loin, me conduisit, près de la station de Gower street, à l'entrée d'un caveau où se réunissait une congrégation d'*advanced unitarians*. Les unitaires avancés présentent cette particularité qu'après le service la chapelle se transforme en salle de discussions et que le sermon du ministre est abandonné aux commentaires successifs des fidèles : on devine ce que deviennent les récits et même les préceptes de la Bible livrés aux hasards d'une pareille controverse; mais il n'y a rien là que de très conforme au tempérament éminemment théologique de la nation anglaise.

D'ailleurs une église, constituée sur une base aussi large que l'unitarisme actuel, doit nécessairement comprendre des opinions religieuses fort éloignées les unes des autres, — et à nos yeux c'est même là son principal titre. — Ainsi il est certain qu'on trouve

encore parmi ses fidèles des esprits disposés à admettre le miracle et la révélation. Au temple de Little-Portland street, une partie de la congrégation s'agenouille à certains passages du service, et l'on y célèbre régulièrement le sacrement de la communion, non pas, bien entendu, avec sa portée mystique, mais du moins à titre de banquet fraternel et commémoratif. D'autre part on rencontre certaines congrégations d'unitaires n'ayant plus de chrétien que le nom. Telle semble, entre autres, l'église de Clerkenwell, du moins à en juger par la prédication de son ministre, le révérend Peter Dean. Celui-ci déclare en effet prendre, pour toute théologie, « la foi en un Dieu infiniment parfait, » pour révélation « l'univers, » — pour Bible « les manifestations de la nature, ainsi que la littérature sacrée de tous les temps et de tous les pays, » — pour Christ « le bien incarné dans l'humanité, » — enfin pour seuls sacrements « l'amour de Dieu et l'amour des hommes, — piété et moralité. » On voit qu'ici nous naviguons déjà en plein théisme.

## II. — THÉISME. — LE RÉVÉREND CHARLES VOYSEY. LES INDEPENDENT RELIGIOUS REFORMERS.

Quelques logiciens ont reproché aux unitaires de ne pas pousser assez loin leurs tentatives de synthèse religieuse. A les en croire, conserver le nom de chrétien et repousser en même temps l'origine surnaturelle du christianisme, c'est se complaire dans l'équivoque et exclure inutilement de la communauté religieuse les juifs, les mahométans, les bouddhistes, les théistes même, qui se refusent à reconnaître la supériorité morale de la Bible. Pourquoi d'ailleurs ériger en dogme des préceptes, même purement moraux, une fois qu'on déclare fonder l'association religieuse non sur l'identité des croyances, mais sur la simple conformité du sentiment religieux? L'église universelle, ce n'est pas une église chrétienne libre, c'est une église libre, ouverte à tous ceux qui admettent l'existence de Dieu, et qui éprouvent le besoin de lui rendre hommage en commun. Déjà dans les dernières années de la révolution française la société des théophilanthropes avait établi à Paris même un culte fondé sur ce qu'elle appelait les vérités de la religion naturelle, c'est-à-dire sur les principes admis par toutes les nations, et capables en conséquence de réunir toutes

les sectes dans une commune aspiration vers la Divinité. C'est sur un raisonnement analogue que reposent à Londres deux congrégations purement théistes, l'une dirigée par le révérend Ch. Voysey, l'autre, beaucoup moins importante, par le docteur Perfitt.

Le révérend Charles Voysey était un *clergyman* fort distingué de l'église anglicane qui, dès son entrée dans les ordres, s'était fait remarquer par l'extrême indépendance de ses opinions religieuses. La publication d'un recueil intitulé *the Sling and the Stone* (*la Fronde et la Pierre*), où il mettait en question la divinité du Christ et le dogme du péché originel, excita une telle indignation dans les rangs des orthodoxes, que deux associations cléricales, l'*English Church Union* et la *Church Association*, offrirent chacune 500 livres sterling (12.500 francs) pour couvrir les frais d'un procès devant l'aurorité compétente. Bref, M. Voysey fut privé de son bénéfice, et, sans même traverser l'étape de l'unitarisme, fonda à Saint-George's hall, le 1er octobre 1871, la congrégation théiste qu'il dirige encore aujourd'hui.

Saint-George's hall, située dans le prolongement de Regent street, est une petite salle de théâtre dont l'aménagement reproduit l'image exacte de nos cafés-concerts. La scène est fermée par un rideau de drap rouge destiné à masquer le chœur. Pas d'autel, ni de chaire; mais au-dessus de la rampe une espèce de tribune également recouverte en étoffe rouge. Quand je pénétrai dans la salle, je trouvai sur les dix premiers bancs, réservés aux membres réguliers de la congrégation, un public de cent vingt-cinq ou cent cinquante personnes d'apparence assez distinguée. Les huit derniers bancs, réservés aux « visiteurs d'occasion, » étaient mieux garnis encore. Les loges d'avant-scène, probablement louées à des prix assez élevés, renfermaient quelques familles qui étaient sans doute la fine fleur des fidèles. Enfin une quarantaine de personnes avaient pris place dans la galerie qui faisait à mi-hauteur le tour intérieur de l'édifice.

Un petit imprimé, répandu à profusion sur les bancs, m'apprit que la congrégation est en train d'amasser des fonds pour se bâtir un temple. Les travaux ne doivent commencer qu'au jour où les souscriptions auront atteint 1.000 livres sterling. Au commencement d'avril, elles s'élevaient déjà à 613 livres 16 shillings, soit environ 15.332 fr. 50, et il faut ajouter que près de 37.000 francs

ont déjà été promis pour l'époque où le *building fund* aurait atteint ses premières mille livres. Un seul individu figure dans cette dernière catégorie de souscripteurs pour la somme de 12.500 francs. Plusieurs anonymes ont donné jusqu'à 100 livres chacun. Je remarque, sur la liste, des officiers, des baronets, beaucoup d'hommes de science comme sir Charles Lyell et sir John Bowring, etc.

Le révérend Ch. Voysey reproduit également un type de *clergyman* assez répandu en Angleterre : petite taille, avec une légère tendance à l'embonpoint, cheveux noirs et aplatis, visage soigneusement rasé. Comme dans les églises unitaires, je trouvai sur le banc où l'on m'installa un rituel spécialement composé pour la congrégation. De même que le rituel du révérend Martineau offre un résumé de la liturgie anglicane corrigée par l'exclusion de toute formule trinitaire, le *Revised prayer book* du révérend Charles Voysey semble un résumé de la liturgie unitaire soigneusement dépouillée de toute formule chrétienne. Pour la première fois je vis apparaître dans une liturgie des rites destinés à la crémation des morts ; je regrette de n'avoir pas demandé à l'auteur s'il avait déjà eu occasion de les appliquer.

Quand le révérend Charles Voysey monta au bruit de l'orgue dans l'espèce de tribune qui lui sert à la fois de pupitre et de chaire, je remarquai qu'il avait conservé le surplis et l'étole de l'église anglicane. Au premier abord, on ne peut se défendre d'une certaine surprise, quand sous ce costume de prêtre chrétien, après un service religieux calqué sur la liturgie des églises chrétiennes et entremêlé de lectures tirées de la Bible, on entend proférer les attaques les plus audacieuses contre les pratiques, les doctrines, les traditions du christianisme ordinaire : ainsi, dans son sermon imprimé *Christianity versus universal Brotherhood* (Christianisme contre Fraternité universelle), après avoir dénié aux unitaires le droit d'établir une distinction entre la partie dogmatique et la partie morale de leur religion, l'orateur reproche au christianisme de n'avoir accepté qu'à son corps défendant les grands principes de charité et de tolérance si souvent invoqués par ses dissidents et ses adversaires. Cette contradiction apparente s'explique toutefois par la conviction de M. Voysey qu'en matière de culte surtout on doit s'efforcer d'introduire les

idées nouvelles sous les formes anciennes. « Puisqu'il nous faut une forme de culte, dit-il dans la préface de son rituel, la plus acceptable sera encore une forme déjà familière à des oreilles britanniques, et cependant dépouillée de tout ce qui est suranné ou en désaccord avec un pur théisme. »

Le sermon qu'il prononça le jour de ma visite était une réfutation de l'*atonement*, c'est-à-dire de l'expiation soufferte par le Christ pour le rachat de l'humanité. Ce sermon, — qui aurait pu être prononcé par tout prédicateur unitaire, — ne m'apprit rien sur les particularités doctrinales d'une église qui soutient être « unique en son genre. » Heureusement je m'étais procuré à la porte de la sacristie, pour la modique somme de 4 pence, le sermon prononcé par M. Voysey à la cérémonie d'inauguration, le 1er octobre 1871. « Notre premier objet, dit-il dans ce véritable manifeste, est de miner, d'assaillir, et, si possible, de détruire la portion des croyances religieuses que nous tenons pour fausses, » c'est-à-dire, comme il nous l'explique en détail, presque toute les doctrines du christianisme. « Toutefois, ajoute-t-il, là ne s'arrête pas notre tâche. Nous serions à la fois tristes et confus, si notre œuvre était purement destructive. Bien au contraire, nous ne démolissons que pour rebâtir ; nous ne désirons extirper des croyances fausses que pour les remplacer par des croyances vraies. » Il exposera donc en premier lieu sa foi en l'existence d'un être supérieur, infiniment bon et juste, que, faute d'un meilleur terme, il appellera Dieu. Viendra ensuite l'affirmation d'une vie future qu'il considère comme inséparablement liée à la croyance en Dieu. « Les deux doivent rester ou tomber ensemble. » Enfin il cherchera à développer l'esprit de vérité, de moralité, de pureté et de fraternité qui lui représentent les vraies conditions du sentiment religieux. — C'est sur ces bases un peu vagues que la communauté de M. Voysey a victorieusement traversé les épreuves inhérentes aux débuts de toute église nouvelle. Si, comme on peut le prévoir désormais, il réussit à trouver les fonds nécessaires pour se bâtir un temple, cette expérience sera une réponse sans réplique à ceux qui ont contesté de tout temps la possibilité d'établir un culte sérieux sur les simples formules du théisme.

Je ne puis pas témoigner autant de confiance dans l'avenir de la congrégation dirigée par le docteur P. W. Perfitt. M. Perfitt officie

dans la *free church* de Newman street. C'est un fait assez curieux que la chapelle unitaire de Little-Portland street, la congrégation du révérend Charles Voysey et celle du docteur Perfitt se trouvent toutes trois à quelques minutes l'une de l'autre. Toutefois l'épigraphe pompeuse « d'église libre » ne décore également qu'un *music hall*, de forme rectangulaire, avec une scène, un parterre et une galerie. Cette salle appartient, ainsi que l'étage supérieur, à la Société des réformateurs religieux indépendants (*Society of independent religious reformers*), qui patronne spécialement le culte du docteur Perfitt. Un imprimé, qu'on me remit à l'entrée, portait d'un côté le titre des sermons annoncés pour chaque dimanche du mois, de l'autre les statuts fondamentaux des Réformateurs religieux indépendants. Il s'y donnent pour objet : « 1° de réunir les personnes désireuses de cultiver le sentiment religieux dans une forme dépouillée de tout esprit dogmatique, de toute intolérance sectaire, de tout ferment sacerdotal; 2° de découvrir et de formuler les vérités en relation avec les lois de la nature, les progrès des intelligences et les vies des hommes de bien dans tous les camps et dans tous les pays; 3° de remplir notre devoir religieux envers la régénération de la société en coopérant aux efforts de toute association organisée en vue d'abolir la superstition, l'ignorance, l'intempérance, l'inégalité politique ou tout autre des maux nombreux qui affligent actuellement la société. » Toute personne, « mâle ou femelle, » désireuse de concourir à ces divers objets, peut faire partie de la société sans avoir à signer aucune profession de foi, pourvu qu'elle s'engage à payer une cotisation d'au moins une livre sterling par an.

Le service était annoncé pour onze heures et quart. A onze heures vingt, il y avait peut-être une douzaine de personnes dans la salle; mais les fidèles, si je puis employer ce terme, continuèrent d'arriver isolément pendant l'office, si bien qu'à la fin de la cérémonie je pus compter 57 assistants; c'était peu néanmoins pour une salle capable de contenir 300 ou 400 personnes. Ce public me parut exclusivement fourni par la classe moyenne; cette fois c'étaient les femmes qui étaient en infime minorité; à peine en comptais-je 6 ou 7. L'effet scénique n'était pourtant pas négligé. La tribune de l'officiant occupait le centre de la rampe. Le chœur, — *a full choïr*, comme annonçait l'affiche, — réduit pour la cir-

constance à 3 femmes et à 2 hommes, loin de se dissimuler dans le jubé, comme à la chapelle de Little-Portland street, ou de se dérober derrière le rideau, comme à Saint-George's hall, était assis en évidence sur des bancs placés aux deux côtés de la scène (et, ma foi, l'on n'y perdait rien, car les chanteuses me parurent fort jolies). Aussitôt que le docteur Perfitt eut pris sa place, les choristes se levèrent pour se ranger en ligne derrière son pupitre, et entonner avec beaucoup d'ensemble un hymne qu'accompagnait un orgue sonore aux tuyaux dorés. Quand ils eurent repris leurs sièges, le docteur Perfitt formula en termes assez chaleureux une prière improvisée « au Dieu qui voit dans nos cœurs, » et, après le chant d'un nouvel hymne, lut tout un chapitre de la Bible pris dans le livre des Rois, qu'il se mit ensuite à commenter d'après les procédés de la critique moderne. Un autre hymne termina le premier acte de la cérémonie. Le rideau ne descendit pas sur la scène ; mais le chœur rentra dans la coulisse, à l'exception d'une jeune chanteuse qui vint faire le tour des bancs une sébile en main. — C'est la seule congrégation où j'ai vu quêter de la sorte. Dans la plupart des églises dissidentes, les frais du culte, y compris le traitement du ministre, sont couverts par les souscriptions des membres, qui en échange ont le droit de choisir leurs places pour toute la durée de l'année ; quant aux visiteurs de passage (*occasional visitors*), qui m'ont toujours paru assez nombreux, on se contente de les inviter par un avertissement placardé en évidence à déposer une offrande quelconque dans un tronc placé près de la porte ; mais, à en juger par l'apparence, l'auditoire du docteur Perfitt ne constituait pas de congrégation régulière. Au reste, c'est seulement à l'office du matin que l'entrée est gratuite. Le soir, d'après l'affiche, les places coûtent respectivement 1 shilling, 6 et 3 pence : il est vrai qu'alors la cérémonie n'est pas considérée comme un service religieux ; ce n'est plus qu'un *topic* suivie d'une *lecture*.

Le sermon ou *discourse* qui termina l'office auquel j'assistai avait pour titre « les moyens et la gloire de répandre la connaissance de la religion. » L'orateur y parla un peu de tout, et insista particulièrement sur l'erreur des missionnaires chrétiens qui traitent en idolâtres, sinon en sauvages, des peuples fort avancés dans la connaissance de Dieu, au lieu de se présenter, comme saint Paul

aux Athéniens, avec la simple prétention de compléter leurs notions de l'être suprême et de l'âme immortelle. Le docteur Perfitt, qui officie en habit noir et en cravate blanche, se rattache par ses traits à ce type fort répandu en Angleterre qui fait songer à une tête de bouledogue; seulement il y joint un large front qui lui donne un air d'intelligence, et une longue barbe grisonnante qu'envierait un patriarche d'Orient. Son ton reste malheureusement un peu monotone et doctoral, sans compter que sa prédication ne s'élève guère au-dessus d'une critique historique. Malgré les intermèdes de chant et de prière, je me serai cru à un cours d'exégèse, à une conférence sur l'histoire des religions, plutôt qu'à la célébration d'un culte, même purement déiste. J'ajouterai que l'assistance ne prend aucune part à l'office, qu'elle reste continuellement assise, qu'elle ne se joint pas même au chœur du bout des lèvres, et qu'elle n'a recours à aucun rituel pour suivre les différentes phases de la cérémonie. Ainsi s'explique l'insuccès relatif de cette église, qui par ses principes se rattache évidemment de si près à la congrégation du révérend Charles Voysey; mais il faut observer aussi que M. Voysey est arrivé à l'organisation de son culte par le développement continu et logique de sa vocation spirituelle, tandis que l'église libre des réformateurs religieux indépendants m'a paru accuser l'inertie et la raideur inévitables des cultes imaginés à froid.

### III. — DÉISME. — LES « FREE THEISTS » DE M. MONCURE CONWAY.

La simple croyance en Dieu est encore un dogme, pour peu qu'on définisse les attributs de l'être divin et qu'on fasse de cette définition le *credo* d'une église quelconque. Or, si l'on admet que le culte est une pure affaire de sentiment, non de raison ni de foi, il faudra le dégager de toute formule positive, si simple qu'elle puisse être. Partant de ce principe, un Américain de talent, M. Moncure Conway, a fondé, il y a une dizaine d'années, une église ouverte à tous ceux qui veulent satisfaire leurs aspirations religieuses sans distinction de croyances théologiques ou métaphysiques, — à cette seule condition qu'ils n'érigent pas en dogme la non-existence de Dieu. — Une pareille conception embrasse non seulement les théistes de toutes les écoles, mais encore les

panthéistes, les positivistes à la façon de John Stuart Mill, et tous les sceptiques qui refusent de se prononcer sur la réalité d'un être supérieur. Nous n'oserions affirmer que même des matérialistes ne sauraient y trouver place, car il n'y a d'exclus que les athées proprement dits.

M. Conway, qui ne prend le titre ni de révérend ni même de docteur, est un *gentleman* entre deux âges, grand, maigre, d'aspect robuste, à la barbe grisonnante, à l'œil vif et mobile, décelant son origine américaine par l'ensemble de sa physionomie, comme peut-être aussi par la persistance d'un léger accent. Il appartient à une de ces familles méthodistes qui chaque printemps se réunissent pour former les camps religieux si bien décrits par Bret Harte dans ses récits du *far-west*. Lui-même d'ailleurs nous retrace dans un de ses sermons récemment imprimés, *Revivalism*, un tableau émouvant des scènes religieuses qui environnèrent son enfance et des efforts inutiles qu'il tenta pour partager la surexcitation spirituelle de son premier entourage. C'est en 1864 qu'il a succédé au fameux prédicateur théiste J.-W. Fox, dans la chapelle de South-Place, à Finsbury square, et depuis l'an dernier il dirige une seconde congrégation dans une chapelle de Saint-Paul's road, à Camden-Town.

La chapelle de South-Place à laquelle M. Conway consacre sa matinée est située en plein centre de Londres, à quelques minutes de Moorgate station, que je gagnai un beau dimanche d'avril par le chemin de fer souterrain. Comme un grand nombre de temples dissidents, elle s'annonce par un fronton de style grec. L'intérieur, dont l'aisance faisait plaisir à voir, consistait en une salle capable de contenir quatre cents ou cinq cents personnes, avec un orgue au-dessus de l'entrée. Aux deux côtés, l'inévitable galerie soutenue par des piliers fluets ; dans le fond, une large estrade avec une sorte de tribune ornée de deux candélabres à gaz. Partout des bancs garnis de livres et ornés de coussins rouges. Quand j'entrais, un peu avant onze heures et un quart, la chapelle était presque vide, mais à peine la vieille femme qui faisait l'office de sacristain m'eut-elle assigné un siège dans un des bas côtés que e vis les bancs se remplir comme par enchantement : beaucoup de femmes, quelques-unes élégantes et fort jolies, diversifiaient agréablement cet auditoire d'aspect intelligent et sérieux. J'appris

dans la suite que cette congrégation se recrutait surtout dans le monde des savants et des professeurs, dans les carrières libérales, enfin parmi quelques riches familles de la cité. M. Conway m'a nommé entre autres un alderman, un ancien lord-maire, des médecins, des gradués d'Oxford, le président actuel de la Société royale de philologie, etc. Je ferai cependant observer que, par ses tendances, le public de M. D. Conway représente l'extrême gauche des *dissenters* en politique aussi bien qu'en religion. Cette alliance d'un élément religieux avec la petite école des radicaux extrêmes, qui se rapprochent du socialisme français, conduit même parfois à des résultats assez bizarres. Ainsi j'ai moi-même entendu recommander au prône de cette chapelle théiste une prochaine conférence de M. Bradlaugh, lequel non seulement figure en Angleterre un des rares apôtres du républicanisme rouge, mais encore, trouvant le terme d'athéisme trop modéré, s'est posé sur le terrain religieux comme le champion de *l'antithéisme*. L'unitarisme au contraire, et même la congrégation de Saint-George's hall sont, sous le rapport politique, d'une orthodoxie tout à fait fashionable; ainsi la liturgie de M. Voysey, comme celle de M. Martineau, ont conservé les prières de l'église anglicane pour la reine, le prince de Galles, les deux chambres du parlement, etc.

Peu après l'entrée de la congrégation, M. Moncure Conway, en costume de ville, monta sur son estrade, tourna bourgeoisement le robinet de ses candélabres pour activer le gaz, bien qu'il fit grand jour, et, ayant ouvert un gros livre, désigna par un numéro d'ordre l'hymne qui allait commencer le service. La liturgie de M. Conway ne renferme que des hymnes recueillis au nombre de cinq cent cinquante dans un petit livre, *Hymns and Anthems*, élégamment imprimé. Les cent cinquante premiers ont été compilés par Fox, les autres par M. Conway lui-même. On conçoit qu'il n'y ait pas de *prayer book* dans un culte qui repousse la prière. M. Conway a remplacé ce dernier élément par des « méditations, » sorte d'allocutions morales ou religieuses, qui tendent à élever l'âme sans faire d'appel direct à la Divinité. Le reste de son service consiste dans une alternance d'hymnes — chantés sans intervention des fidèles, par un chœur qui me parut fort bien composé, — avec des lectures choisies par l'officiant dans un de

ses ouvrages, *Sacred Anthology*, où il a réuni avec beaucoup de sagacité plus de sept cents passages tirés d'auteurs anciens et modernes, sacrés et profanes : la Bible y figure à côté du Coran et des Védas; Confucius y donne la main à saint Paul et à M. Renan. Cette anthologie, m'a dit M. Conway lui-même, est admise dans dix congrégations d'Angleterre, — probablement des unitaires arrivés aux confins du théisme.

Quand M. Moncure Conway eut terminé sa seconde « méditation, » l'orgue joua quelque temps en sourdine pour laisser aux fidèles le temps de rentrer en eux-mêmes et de réfléchir aux paroles de leur ministre; puis le chœur éclata tout à coup dans un *antemne* fort bien exécuté sur la musique de je ne sais plus quel maestro. Alors vint le tour du sermon ou plutôt du *discourse*. M. Conway avait choisi ce jour-là un texte des plus laïques, la santé publique (*public health*); cependant, tout en restant sur le terrain pratique, il sut habilement développer les rapports qui unissent la santé du corps à la sainteté de l'âme, conformément au dicton protestant que *cleanliness is next to godliness* (propreté est voisine de divinité). C'est d'ailleurs un de ses principes fondamentaux que faire de la science, c'est faire de la religion, et l'on doit reconnaître qu'il s'y prend lui-même de manière à justifier cette prétention.

M. Conway prête quelquefois sa chaire à des prédicateurs étrangers. Parmi les personnages qui s'y sont fait entendre dans les derniers temps, nous citerons un colonel américain, M. Wentworth Higginson, un pasteur unitaire de Manchester, le révérend S. Farrington, et un théiste indien, actuellement membre du conseil royal dans l'île de Ceylan. — Tous les jeudis soir les membres de la congrégation se réunissent dans la chapelle, transformée en salle de discussions, pour y traiter quelque question morale ou politique, comme dans la plupart des congrégations dissidentes qui se recrutent parmi les mêmes catégories de la société. Ajoutons que les fidèles de M. Conway organisent périodiquement entre eux des soirées de conversation et de musique, des parties de campagne, des promenades sur la Tamise, etc. Ainsi la congrégation devient un centre de ralliement, non seulement pour les manifestations religieuses, mais encore pour les relations sociales de ses membres. Généralement ces fêtes sont

annoncées au prône, et les cartes d'admission se vendent dans la sacristie.

La congrégation de Saint-Paul's road, où M. Moncure Conway célèbre l'office du soir, est installée, non loin de la *Free christian church*, dans une petite chapelle de fer qui, par la simplicité de son architecture m'a rappelé les églises en bois de la péninsule scandinave. Cette congrégation est une ancienne colonie de *Free christians* qui avaient émigré de Clarence-Road à la suite d'un désaccord sur le choix du ministre. Depuis lors M. Conway, qu'ils appelèrent à la direction de leur nouveau temple, est si bien parvenu à les pénétrer graduellement de ses propres vues, qu'aujourd'hui ils pratiquent uniquement le culte de *South-Place chapel*, et qu'ils ont même renoncé à leur dénomination de « chrétiens libres. » Il y a là un exemple frappant des facilités qu'offre le protestantisme pour passer, par une transition graduelle et presque insensible, à des formes de culte plus en harmonie avec le développement continu de la raison individuelle. L'église romaine a des limites nettement circonscrites, et l'on n'en sort qu'au prix d'un brusque et souvent pénible déchirement, pour atteindre du coup aux dernières limites de l'incrédulité ou tout au moins de l'indifférence religieuse; mais hors du catholicisme les églises d'aujourd'hui, malgré les bornes dogmatiques où elles essaient parfois d'enfermer la variation de leurs doctrines, ne sont plus que des points de repère destinés à marquer les étapes de la pensée religieuse dans son évolution vers un idéal plus large et plus libre. De là pour chacun la possibilité de s'arrêter aux points précis de cette évolution qui correspondent à son propre degré de culture intellectuelle et morale.

J'ai assisté à deux offices dans la chapelle de Saint-Paul's road. La cérémonie y est exactement conduite de la même façon qu'à l'autre chapelle de M. Conway, sauf l'absence d'orgue et partant la suppression de l'antemne. Le chœur m'y a paru moins remarquable, mais en revanche la congrégation entière entonnait à haute voix les versets de l'hymne. Chaque fois je me trouvais devant une assistance de deux cents à deux cent cinquante personnes, qui, d'après leur mise, me parurent recrutés dans des rangs moins élevés, quoique appartenant encore à la classe moyenne. En revanche elles me semblèrent participer à la céré-

monie avec plus d'intérêt et même de ferveur qu'à South-Place chapel. Ainsi presque toutes avaient leur rituel en main, et personne ne restait assis pendant la récitation des hymnes. Cette différence tient sans doute, ici encore, à ce que la congrégation de Saint-Paul's road est sortie tout entière d'une église régulière et traditionnelle, devenue trop étroite pour ses vues religieuses, tandis que la congrégation de South-Place chapel m'a paru se composer surtout de *dilettanti* religieux, pratiquant par raison, plus encore que par conviction — le culte le moins compliqué et le moins exigeant qu'ils aient pu trouver.

Un des sermons que j'ai entendus dans la chapelle de Camden-Town ferait dresser les cheveux sur la tête à toute l'école de Manchester. Sous prétexte d'enseigner l'art de faire son testament, *how to make a will*, M. Moncure Conway fit un véritable procès à l'épargne, en ce sens qu'il recommandait à ses auditeurs de dépenser de leur vivant, — bien entendu d'une façon raisonnable et utile, — tout ce qu'ils seraient en état d'acquérir : « Fort souvent les richesses accumulées par un père deviennent pour ses fils un fléau plutôt qu'une bénédiction (*more a curse than a bliss*), et si l'on veut consacrer son argent à des œuvres fécondes, il faut songer qu'on est soi-même le meilleur exécuteur de ses volontés. » — Je dois avouer que ce petit cours de socialisme pratique parut fort goûté des assistants ; il répondait du reste à une tendance nationale des Anglais, qui, surtout dans les classes moyennes, dépensent généralement la totalité de leurs revenus, et qui se contentent de fournir à leurs enfants les moyens de se créer eux-mêmes une situation indépendante. — L'autre sermon me parut toutefois plus intéressant en ce qu'il caractérisait mieux les vues religieuses de l'orateur. C'était à l'occasion du premier mai, qui est encore célébré dans les campagnes anglaises par certaines pratiques traditionnelles. M. Conway exposa l'antique mythe solaire, dont ces traditions semblent être le dernier écho, et il fit ressortir à ce sujet que toute religion est intimement liée à une certaine cosmogonie. Il montra ensuite que chaque modification des idées courantes sur le système de l'univers a provoqué une révolution parallèle dans les théories religieuses de l'humanité. « Ainsi aux conceptions astronomiques formées dans la vallée du Nil correspondaient les mythes sur la renaissance périodique du soleil,

qui jouent un si grand rôle dans le paganisme. Ainsi encore le développement du christianisme a suivi le remplacement de la cosmogonie païenne par les lois de Ptolémée et par la théorie des cycles; mais depuis Copernic et Galilée on a reconnu que la terre n'est pas le centre du monde et qu'à côté du mouvement circulaire la ramenant sans cesse vers son point de départ, une seconde impulsion l'entraîne continuellement, avec son orbite, vers un point plus avancé de l'espace. De là la théorie de l'épicycle, ou plutôt du progrès indéfini, qui, en religion comme en astronomie, doit remplacer les anciennes conceptions fondées sur l'immutabilité du monde physique et moral. C'est à ce but qu'il faut travailler en enseignant une religion fondée sur les données de la science moderne, la religion du progrès et de l'avenir! »

M. Moncure Conway, autant que nous avons pu saisir ses doctrines, part de ce fait, qu'un instinct nous force à rendre hommage au principe supérieur généralement compris dans la notion de Dieu; mais il croit en même temps qu'on ne doit pas définir cette notion, ni lui prêter des attributs déterminés, par peur de l'enfermer dans quelque formule demain peut-être en désaccord avec les nouvelles constatations de la science. Il repousse également la prière, d'abord parce qu'il y voit une invitation illogique à changer le cours des lois naturelles; en second lieu, parce qu'en invoquant la Divinité, on semble lui attribuer des organes ou tout au moins des sentiments analogues aux nôtres. Aussi, dans ses *méditations* s'il parle souvent de Dieu, jamais il ne l'interpelle directement pour l'adorer ou le bénir, et, parmi les *Hymnes et Antiennes* qui forment tout son rituel, il m'a déclaré lui-même choisir de préférence les compositions qui évitent de mettre en scène un Dieu personnel et conscient.

Il semble qu'il y ait là des scrupules exagérés. M. Conway confond la personnalité avec l'individualité divine. Qui donc ira s'imaginer Dieu pourvu d'yeux et d'oreilles, d'un cerveau et d'un cœur, en un mot d'une organisation taillée sur la nôtre, parce que, dans un élan d'émotion religieuse, on aurait fait appel à la souveraine intelligence ou à la suprême bonté de l'Etre divin? Le révérend Charles Voysey ne peut être suspect sous ce rapport, car il m'a affirmé à moi-même qu'il cesserait de prier, s'il croyait Dieu capable de se rendre à ses prières. Cependant M. Voysey,

comme le docteur Perfitt, comme les unitaires et les *Free Christians*, a maintenu la prière dans sa liturgie, parce qu'il y voit une satisfaction donnée à une inspiration instinctive et partant rationnelle de l'âme, une sorte de communion intime entre la nature divine et la nature humaine. Comme le dit un des plus fidèles disciples de ce Krause qu'on a pourtant accusé de panthéisme, M. J. Tiberghien, dans sa *Psychologie expérimentale* : « à quelque système philosophique qu'on s'arrête, il faut reconnaître avec les théologiens de tous les temps que le sentiment religieux s'adresse non à une vague substance, mais à un être doué de la conscience et du sentiment de soi. Si l'on fait abstraction de la personnalité divine, l'amour de Dieu est sans objet. » Aussi peut-on se demander si, en supprimant la prière de sa liturgie, M. Conway, malgré la vague religiosité de ses hymnes et de ses méditations, ne franchit pas la dernière barrière qui sépare d'une société de conférences ou d'une école de morale un culte rationnel réduit à sa plus simple expression.

Et cependant, si vague et si large que soit la théodicée de M. Moncure D. Conway, on ne peut contester que sa prédication ne réponde au sentiment religieux de ses nombreux auditeurs; mais ce succès tient peut-être plus à la forme qu'au fond de sa doctrine. N'était l'absence de toute invocation à la Divinité, nous aurions même trouvé dans ses pratiques, s'il faut le dire, encore plus de chaleur et de vie, non seulement que dans la petite église libre du docteur Perfitt, mais même que dans le déisme formaliste du révérend Charles Voysey. C'est que, fidèle à son principe, M. Conway, au lieu de s'adresser au raisonnement pour provoquer l'émotion religieuse, se contente de faire vibrer ces cordes lyriques du cœur humain qui sont les plus puissants auxiliaires, sinon les sources principales du sentiment religieux. Ajoutons que, comme orateur, M. Conway, sans viser à l'éloquence, possède une voix fort claire et surtout fort onctueuse. Il excelle principalement dans le choix des images comme des apologues qu'il sème à travers ses discours, et si sa pensée se dérobe parfois sous les voiles d'un naturalisme nuageux, il sait faire jaillir de cette obscurité même un certain reflet de mystère et de grandeur qui satisfait les élans religieux de son auditoire, du reste facile à satisfaire.

## IV. — LES COMTISTES. — LES HUMANITAIRES.

On pourrait croire que les « théistes libres » de M. Moncure D. Conway ont atteint le dernier terme d'une religion fondée sur l'élimination progressive du surnaturel; au delà, il semblerait qu'il n'y a plus de culte possible, puisqu'il n'y a plus de place que pour l'athéisme, c'est-à-dire pour la négation dogmatique de Dieu. Cependant Londres possède encore une église, si église il y a, qui mérite d'être signalée ici. Je veux parler du positivisme ou plutôt du comtisme, qui prétend substituer au culte de Dieu la religion de l'humanité. On connaît la scission qui éclata dans le positivisme, du vivant même de son fondateur. L'école qui a prévalu en France rejette complètement les vues politiques et religieuses d'Auguste Comte, pour s'en tenir à son système philosophique; mais en Angleterre, un petit groupe, constitué par des hommes de réputation et de talent, a accepté dans son ensemble la doctrine du maître. Leurs réunions se tiennent non loin du British Museum, dans une salle de Chapel street, rehaussée par les bustes en plâtre des treize grands hommes que Comte a donnés pour patrons aux mois de son fameux calendrier. Les adeptes sont longtemps restés en petit nombre, d'autant plus que les comtistes se sont toujours défendus de faire de la propagande populaire. Il y a quelques années, on raconte qu'un membre fort connu de la *broad church* avait voulu assister à une de leurs réunions; comme à son retour un unitaire de ses amis lui demandait en plaisantant s'il y avait vu un Dieu en trois personnes, il répondit sur le même ton qu'il y avait vu trois personnes et pas de Dieu. — Aujourd'hui, d'après un de leurs membres les plus distingués, M. le professeur Beesly, qui a bien voulu me renseigner personnellement, leur *congrégation* compterait dans Londres une centaine de membres actifs. Chaque dimanche, ils se réunissent pour écouter une *address* débitée par leur « directeur, » le docteur Congreve. Jusqu'à présent, ils n'ont guère appliqué les minutieux détails du rituel comtiste que dans la célébration des mariages et dans la « présentation » des enfants; mais, — toujours d'après M. Beesly, — ils n'attendent, pour organiser

complètement leur culte, qu'une augmentation spontanée dans le nombre de leurs adhérents. Ajoutons ce détail, qu'ils ont organisé une instruction primaire conforme à leur système, et qu'à l'instar des cléricaux, ils proclament l'incompétence absolue de l'État en matière d'enseignement.

Le comtisme n'est pas la seule religion qui, enfantée par un cerveau français, ait jeté racine sur l'autre rive de la Manche. J'avais lu le dernier samedi d'avril dans les annonces du *Daily News* que la *Humanitarian Society* devait donner le lendemain, dans son local de Claremont hall, une conférence sur la religion de Dieu. Je n'y attachais pas grande importance, croyant avoir affaire à une de ces sociétés radicales qui s'efforcent de répandre leurs négations politiques et religieuses au moyen de *meetings* et de conférences spécialement données le dimanche. Ce fut seulement un mois après comme je gravissais la pente de Pentonville avec l'intention de visiter à Islington la charmante chapelle néo-gothique d'*Unity church*, que l'idée me vint de faire un détour par Penton street pour jeter au moins un coup d'œil sur le public de la Société humanitaire. Une affiche placardée à la porte de Claremont hall m'apprit qu'un des sociétaires devait traiter ce soir-là de « la condition sociale des aveugles. » A côté se trouvait la liste des autres conférenciers qui avaient parlé dans le courant du mois ; j'y remarquai trois ou quatre noms qui dénotaient évidemment des origines slaves ou germaniques. M'engageant dans un couloir obscur à la suite de deux jeunes gens qui conversaient en allemand, je finis par trouver un escalier qui débouchait sur une large salle remplie de bancs, où une vingtaine de personnes se trouvaient assises fort à l'aise. A côté de l'estrade destinée à l'orateur se voyait un piano qui frémissait déjà sous les doigts agiles d'une jeune personne vêtue de noir. Un second air succéda au premier, puis un troisième, sans que rien décelât l'approche du conférencier. En ce moment passait entre les bancs un respectable vieillard qui tenait en main un volumineux paquet de brochures ; sitôt qu'il m'aperçut, il devina sans doute un profane et s'élança vers moi, non pour m'expulser, mais pour me tendre un exemplaire, que je pris avec gratitude. Le titre me fit voir immédiatement que je n'étais pas tombé sur une variété de la *National Sunday League* ; par malheur, il faisait tellement sombre dans la

salle que je pus à peine lire ces en-têtes alléchants : « L'âge de la lumière, — le Dieu de la nature, — les mariages humanitaires, — quinze points de la religion de Dieu. » Cependant, comme la jeune pianiste venait de commencer son quatrième morceau, je perdis patience et résolus de battre en retraite avec mon butin, sans chercher davantage à savoir quelle était, au point de vue « humanitaire, » la condition sociale des aveugles. J'emportai au reste de quoi m'éclairer suffisamment sur le but et les travaux de la *Humanitarian Society;* mais quel ne fut pas mon étonnemunt en retrouvant, sous les théories prêchées dans ce *music hall* de Pentonville, le système de Pierre Leroux, qui, comme on sait, prétendait dégager de la philosophie païenne et même chrétienne la croyance à une transmigration des âmes dans les limites de l'humanité terrestre! Les humanitaires touchent peut-être davantage au panthéisme, en ce qu'ils définissent Dieu un « être éternel et indivisible, dont l'essence pénètre tout l'univers sous la double forme de matière et d'esprit ; » mais leur théorie sur l'âme reproduit exactement les hypothèses du réformateur français.

Outre l'exposé de la « religion de Dieu, » la brochure contenait des dissertations et des controverses assez curieuses, — une profession de foi qu'il suffisait de signer « consciencieusement, » pour acquérir « le titre et les droits d'humanitaire, » — quelques parole de gratitude envers le « Dieu de la nature, » intitulées la *Prière des Humanitaires*, — des extraits de lectures en plein air, « surpassant et remplaçant les quatre premiers chapitres du Nouveau Testament, ainsi que le Sermon sur la montagne, » — enfin des rites pour la « solennisation humanitaire du mariage. » Il paraît que ces rites ont été appliqués pour la première fois, il y a deux ans, à l'union de M. Kaspary, le principal apôtre, sinon le fondateur de l'humanitarisme, avec la fille d'un de ses coreligionnaires. Seulement, comme la législation civile, qui n'est pas encore « humanitarisée, » ne reconnaît pas les mariages célébrés dans le temple musical de Claremont hall, force fut aux conjoints d'emprunter pour la circonstance la chapelle déiste de Finsbury square, où M. Moncure D. Conway a su se mettre en règle avec la loi.

Le phénomène le plus étrange, ce n'est pas qu'un individu

invente ou formule des systèmes hypothétiques comme l'humanitarisme, mais qu'il trouve des gens pour le croire, le suivre et le seconder. La société humanitaire ne se borne même pas à ses conférences hebdomadaires « précédées et suivies de musique, » comme disent les annonces; mais chaque dimanche elle envoie encore de vrais missionnaires prêcher ses doctrines sous l'arche du Midland railway et au pont de Chelsea. Jusqu'ici, à vrai dire, — sauf pour le mariage des adeptes, — cette prédication a constitué l'unique manifestation de sa foi; mais nul doute qu'à l'instar du comtisme elle ne développe son rituel à mesure que le besoin s'en fera sentir. On ne peut nier que nous n'assistions là au véritable enfantement d'une religion nouvelle. Si elle ne succombe pas dans cette période embryonnaire qu'on pourrait appeler sa phase métaphysique, on peut même prévoir, d'après sa tendance à dogmatiser, qu'elle ne tardera pas à se transformer en un culte positif, avec un cortège obligatoire de pratiques spontanées ou réfléchies, sinon avec toute une théologie basée sur quelque prétendue révélation. En attendant toutefois, l'humanitarisme constitue une doctrine assez inoffensive, parfaitement morale dans ses préceptes comme dans ses conséquences, et complètement renfermée dans cette sphère suprasensible où toutes les spéculations religieuses sont permises, en tant qu'elles sont de bonne foi, par cela même que les procédés de la méthode scientifique ne sauraient en démontrer ni la rectitude, ni la fausseté. C'est pourquoi nous n'avons pas hésité à le comprendre parmi les écoles religieuses de la métropole britannique qui, sans avoir leur place et leur rôle dans l'émancipation graduée de la pensée religieuse, méritent cependant le titre de rationalistes, en ce sens que, dans le domaine du raisonnement, elles respectent l'autorité de la raison.

C'est presque uniquement comme distraction que j'avais commencé cette course à travers certaines églises de Londres. Sans doute je me heurtai, chemin faisant, à plus d'une inconséquence, à plus d'une excentricité, mais le sourire qui pouvait me rester aux lèvres s'effaça bien vite sous une impression générale de respect et de sympathie pour les efforts des esprits sérieux et sincères qui ont entrepris de concilier la liberté intellectuelle et

même par un mouvement général de conversion aux doctrines des églises rationalistes, mais par une sorte de transfusion qui fera pénétrer la sève des idées modernes dans les veines des églises à la fois assez vigoureuses et assez flexibles pour subir impunément une pareille métamorphose. Assurément les vieilles conceptions théologiques ne disparaîtront pas du jour au lendemain; elles resteront longtemps encore le lot des intelligences incapables d'atteindre à une perception plus générale des vérités religieuses; mais l'essentiel ce n'est pas tant d'inculquer cette perception aux esprits satisfaits d'une foi moins large que de leur fournir les moyens de s'émanciper, — au jour où ils en sentiront le besoin, — sans rompre la continuité de leur développement religieux. Toutefois, pour réaliser cette organisation supérieure d'une église ouverte et progressive, susceptible de donner entière satisfaction aux besoins moraux et intellectuels de notre nature et seule capable d'introduire dans les mœurs la tolérance inscrite dans les lois, une grande partie de la société moderne aura à se débarrasser des écoles religieuses qui non seulement refusent aux autres églises toute part de vérité, mais qui contestent encore jusqu'à leur droit à l'existence.

---

II

## SUR L'ACCORD DE LA GENÈSE ET DE LA GÉOLOGIE[1]

C'est une profonde erreur de croire que les progrès de la science puissent jamais être en contradiction avec le sentiment religieux, si l'on prend ce dernier terme dans son acception la plus large et la plus élevée, abstraction faite des formules et des dogmes où l'enferment nos différents cultes. La science a pour domaine exclusif les lois qui président au fonctionnement de l'univers. Au delà, commence la sphère du sentiment religieux — l'idéal, l'infini, l'absolu — les questions de finalité et de causalité. Pour éviter tout conflit entre ces deux parties constituantes de notre organisme social, il suffit d'une part que la science se contente de nous dire par quelles lois l'univers est gouverné, sans prendre les lois physiques pour le seul élément qui détermine notre destinée, d'autre part, que la religion ne tente pas de nous donner, sur les conditions de la vie terrestre, des idées contraires aux notions de la science sur les lois de la nature. Dans ces termes, rien n'empêche de maintenir perpétuellement entre le sentiment religieux et le progrès scientifique un accord également souhaitable dans l'intérêt de la conscience et de la raison.

Mais peu d'esprits s'élèvent à la conception de ce qu'on a nommé la religion naturelle. Pour les masses, le sentiment religieux s'incarne actuellement dans des cultes positifs qui reposent sur des traditions déterminées et qui prétendent expliquer le développement de l'univers par les révélations d'une cosmogonie théologique. Or, ces cosmogonies, conformes aux

1. *Revue de Belgique* du 15 novembre 1875.

connaissances de l'époque où elles surgissent, ne tardent pas à se trouver en opposition sensible avec les découvertes d'une science qui progresse sans relâche. De là provient alors une situation fort difficile pour les esprits qui veulent concilier leur foi et leur raison.

Il est aisé de voir qu'il y a deux moyens d'obtenir cette conciliation : l'un tend à étouffer la voix de la science, quand elle proclame des faits opposés aux doctrines de la révélation. L'autre, au contraire, consiste à modifier l'acception primitive de ces doctrines en les interprétant, tant bien que mal, dans un sens conforme aux nouvelles données de la science.

La première méthode était celle de l'Inquisition, forçant Galilée à renier la rotation de la terre ; elle est encore en vigueur dans presque tous nos établissements religieux d'instruction, et elle perce chaque jour dans les attaques dirigées par des écrivains catholiques contre toutes les théories, dont les conclusions semblent contrarier les affirmations de leur Eglise. Il y a quelques semaines, un de nos organes ultramontains. *La Croix*, s'en expliquait même en ces termes significatifs : « Le droit de l'Eglise s'étend non seulement sur l'ordre moral et religieux, mais il embrasse le domaine entier de la science, il comprend l'immixtion dans la discipline des écoles, dans le régime des études, dans la collation des grades, dans le choix ou l'approbation des maîtres. » Ajoutons que la *Croix* fait un devoir à l'Etat de favoriser et même d'imposer ce beau système d'enseignement, à l'exclusion de toute méthode comportant « la liberté de l'erreur. »

Le second moyen de conciliation prévaut surtout dans les pays protestants, bien que, à vrai dire, le premier n'y soit pas inconnu, s'il faut en juger par l'intolérance de certains prédicateurs et théologiens orthodoxes. Mais il ne faut pas oublier que le protestantisme, s'il n'est pas forcément une religion individuelle, mène plus ou moins, dans ses conséquences logiques, à l'interprétation individuelle de la tradition religieuse, tandis que le catholicisme, religion essentiellement sacerdotale, devient de plus en plus, entre les mains des ultramontains, une religion autoritaire et absolutiste. De là résulte naturellement que le protestantisme, plus élastique de sa nature, se prête davantage à

modifier, dans le sens des découvertes modernes, le fonds traditionnel de ses croyances. Déjà ses sectes les plus avancées prêtent à la Bible le caractère d'un livre *inspiré*, plutôt que *révélé*, et partant faillible dans ses expressions, comme toutes les conceptions, même les plus sublimes, passées au creuset de l'esprit humain. Enfin, même l'Eglise établie d'Angleterre s'est récemment choisi une commission chargée de reviser la version officielle de la Bible, pour mettre l'interprétation du livre sacré en harmonie avec les connaissances de l'époque.

On conçoit dès lors que les publications tendant à concilier la Genèse et la science soient peu fréquentes et peu sérieuses en France, comme, au reste, dans les autres pays catholiques, alors que dans les pays protestants, et notamment en Angleterre, — ainsi que le constate M. Pozzy, dans un livre récent[1] — il y a toute une littérature du sujet. Sans doute, la France n'en est pas au premier traité écrit dans ce but; mais les auteurs français qui ont entrepris de concilier la révélation et la science se sont généralement laissé dominer dans leurs opinions scientifiques par leurs préoccupations religieuses, outre que, par le ton scolastique de leur argumentation, ils rappellent le théologien plutôt que le savant et le critique. Le grand mérite de M. Pozzy, c'est d'abord qu'en exposant l'état de nos connaissances sur les origines de la terre et de ses habitants, il ne paraît nullement s'inquiéter des conséquences que ses théories scientifiques pourraient avoir sur ses croyances religieuses; c'est ensuite que, par la clarté de son style et de son raisonnement, il nous a donné une œuvre de vulgarisation scientifique, en même temps que de critique religieuse.

L'ouvrage est divisé en trois parties; dans la première, l'auteur examine et résume, au point de vue purement scientifique, les théories qui nous expliquent la formation de l'écorce terrestre et le développement de la vie sur le globe. Dans la seconde, il reproduit la version de la Genèse, en rectifiant les erreurs qu'il croit s'être glissées dans les traductions antérieures du récit sacré. Enfin, dans la troisième, il montre que la tradition

1. *La Terre et le récit biblique de la Création*, par B. Pozzy, membre de la Société d'anthropologie de Paris, ouvrage illustré de 150 fig. sur bois. 1 vol. Paris, Ch. Meyruels. 1874.

biblique, *ainsi rectifiée*, concorde jusque dans les moindres détails, avec les découvertes de la géologie.

Il est incontestable que la Genèse interprétée dans un sens spiritualiste possède sur la plupart des autres cosmogonies religieuses l'avantage de ne pas contredire, dans ses grandes lignes, l'histoire géologique des formations terrestres. On peut même dire que le récit biblique les confirme pleinement, quand on le relit à travers l'interprétation de M. Pozzy. Maintenant, jusqu'à quel point cette interprétation est-elle conforme, nous ne dirons pas à la version orthodoxe, mais même à la signification exacte des termes bibliques? Un exemple fera comprendre, mieux que toutes les analyses, la façon dont procède l'auteur, ainsi que le plan et la portée de son œuvre :

M. Pozzy a établi dans sa première partie, conformément à l'état de la science, qu'aux débuts de la vie sur le globe, avant l'émergement des premières terres, quand les rayons solaires ne perçaient pas encore la couche des vapeurs qui épaississaient l'atmosphère, les premiers êtres furent des plantes et des animaux sous-marins d'ordre inférieur. — Dans la seconde partie de l'ouvrage, après avoir traduit les versets de la Bible où se trouvent chronologiquement exposées la création de la végétation sous-marine (*premier jour*), l'épuration de l'atmosphère (*second jour*), la séparation des mers et des terres (*troisième jour*) et l'apparition du soleil, ainsi que de la lune et des étoiles (*quatrième jour*), il arrive au (*cinquième jour*), « pierre d'achoppement contre laquelle sont allés se heurter la plupart des écrivains qui ont tenté de mettre d'accord Moïse et la géologie. » Jusqu'à présent, on avait placé dans cette cinquième période la naissance : 1° des animaux qui se meuvent ; 2° des poissons ; 3° des oiseaux. M. B. Pozzy, au contraire traduit les expressions hébraïques qui servent à désigner ces êtres respectifs par : 1° les êtres rampants qui ont respiration de vie ; 2° les monstres marins ; 3° les êtres ailés, comprenant non seulement les oiseaux, mais encore tout être ayant des ailes et capables de voler. Quant aux poissons proprement dits et à la faune sous-marine, leur origine remonte évidemment au premier jour, c'est du moins ce que l'auteur infère du silence de la Bible à cet égard.

On comprend dès lors que M. B. Pozzy n'a plus aucune diffi-

culté, dans sa troisième partie, à faire concorder le cinquième *jour* de la Genèse avec la période correspondante de notre histoire géologique. « La difficulté de concilier cette portion du récit de Moïse avec les données de la science provient surtout du fait que les poissons, dans l'opinion commune, ont été créés le cinquième jour, c'est-à-dire deux jours après la création des plantes, tandis que la géologie nous montre les animaux marins associés aux plantes dès les strates les plus anciennes des terrains fossilifères.... Or, nous l'avons dit, si nos versions éveillent à l'esprit l'idée que les poissons, et généralement les animaux aquatiques, furent créés le cinquième jour, en réalité, dans le texte, il n'est pas question de poissons.... Le mot *dagim*, traduit partout ailleurs par poissons, le seul, du reste, que possède la langue hébraïque pour cette idée, on ne le trouve pas dans la description mosaïque de l'œuvre du cinquième jour. Et pourtant, Moïse le connaissait, puisqu'il s'en sert, quelques lignes plus bas, aux versets 26 et 28 du même chapitre.... Ainsi, d'après la Genèse, voici quel fut l'ordre de création : les créatures sous-marines d'abord, puis les plantes terrestres, puis les reptiles. N'est-ce pas le même ordre que nous révèle la géologie? »

M. Pozzy pousse même le rapprochement plus loin. Ses « grands monstres marins, » ce sont les ichtyosaures, les plésiosaures et les autres sauriens de mer à respiration aérienne. Ses « êtres rampants ayant respiration de vie, » ce sont les gigantesques sauriens de terre représentés par le mégalosaure et l'iguanodon. Enfin, les « êtres ailés » se personnifient dans ces étranges ptérodactyles et ramphorinchus qui achèvent de caractériser *l'âge des reptiles* dans la période secondaire. « Tous ces reptiles sauriens, ajoute M. Pozzy, ont ceci de commun avec les oiseaux introduits en même temps qu'eux sur la scène de la vie, qu'ils se propagent par des œufs : ils sont *ovipares*. En les groupant ensemble, Moïse a sur ce point, comme sur bien d'autres, devancé de plusieurs siècles les classifications de la science. Mais il est encore un autre trait qu'il vaut la peine de faire ressortir. Ce qui a surtout étonné les géologues, c'est, d'une part, *l'abondance*, d'autre part, *les dimensions colossales* des reptiles et des êtres ailés de cette étonnante époque.... Eh bien, Moïse a soin de nous dire des reptiles, qu'ils furent produits *avec abondance* et que c'étaient *de grands monstres marins.*

Quelle peinture plus exacte et plus frappante pouvait-il nous donner de cette époque ? »

Laissons de côté l'hypothèse que Moïse, initié de bonne heure aux mystères de la science égyptienne, aurait pu posséder des notions exactes sur l'histoire géologique du globe. Il est assez étrange, M. Pozzy le reconnaît lui-même, qu'on ait attendu les découvertes de la science moderne pour trouver le sens « exact » des textes bibliques. M. Pozzy s'en tire — d'abord en répondant que « si les vérités-mères de la révélation ont apparu de tout temps à ceux qui l'ont étudiée avec droiture et sincérité de cœur, il s'en faut que toutes les vérités subsidiaires en ont été dégagées du premier coup, » — puis en affirmant qu'il a interrogé le récit de Moïse avec une complète indépendance d'esprit, sans se préoccuper de son accord ou de son désaccord avec les données de la science. Nous ne mettons pas en doute la sincérité de M. Pozzy, quand il déclare s'être demandé, « sans autre guide que la grammaire et le dictionnaire, ce que l'auteur sacré a voulu dire, ce qu'il a dit réellement. » Mais est-il possible d'assister à des interprétations comme nous venons d'en reproduire, sans penser que M. Pozzy s'est laissé influencer, même à son insu, par les inflexibles vérités scientifiques qui lui hantaient le cerveau ? Quand on réfléchit à tout ce que des commentateurs ont su trouver dans certains textes classiques, peut-on être surpris de voir quelques phrases, d'un style imagé, poétique et primitif, se prêter aux interprétations les plus élastiques, surtout dans une langue bien plus éloignée de la nôtre que le latin ou le grec ?

En un mot, l'ouvrage de M. Pozzy ne nous a pas encore convaincu que, pour accorder la science et la révélation, il ne faille pas quelque peu modeler l'une sur l'autre. L'essentiel, c'est que la partie sacrifiée ne soit pas la science. Au fond, il importe très peu à la foi que le mot *tannin* signifie « poissons » ou « monstres marins. » Mais il importe beaucoup à la science qu'on ne la force pas à se boucher les yeux pour ne pas voir l'antériorité géologique de la faune sous-marine sur la faune et la flore terrestre. Le jour où ce fait serait compris par les hommes de religion, il l'est par M. B. Pozzy, un grand pas serait franchi dans l'histoire morale de notre société, car nous entrerions définitivement dans l'ère des religions progressives

Il est toutefois un point où l'on est en droit de reprocher à M. Pozzy de sacrifier la science à la lettre de la révélation; c'est quand il prétend restreindre l'âge de l'humanité aux six mille ans de l'Ancien Testament. Cette opinion qui n'est plus même discutable aujourd'hui est d'autant plus extraordinaire chez M. B. Pozzy, qu'après avoir reconnu, dans sa première partie, la contemporanéité de l'homme avec le mammouth et l'ours des cavernes, il déclare, dans la troisième, que si plus tard des nouvelles découvertes l'obligent à modifier ses convictions sur l'époque rapprochée de notre apparition, « la chronologie biblique sur ce point n'est pas tellement précise que notre foi dût en être ébranlée ou troublée. » On voit que la foi de M. Pozzy est toute prête à transporter des siècles, sinon des montagnes.

Une autre particularité, quelque peu suspecte, c'est l'ardeur que M. Pozzy consacre à attaquer les doctrines du transformisme. Ici toutefois la question n'est pas aussi tranchée, et la controverse reste ouverte sur le terrain scientifique. D'ailleurs, si M. Pozzy, qui prend parti pour la perpétuité de l'espèce et, par conséquent, pour la création spontanée de l'homme, trouve naturellement dans la Genèse la conformation de ses théories, un abbé français[1], M. R.-F. Choyer, dans un ouvrage sur *la Théorie géogénique de la science des anciens*, n'accommode-t-il pas, non moins naturellement, le récit de Moïse aux hypothèses les plus audacieuses du transformisme? Nous pouvons donc parfaitement admettre que même sur ce point, M. B. Pozzy, tout en se trompant, est resté fidèle à l'indépendance ordinaire de ses recherches scientifiques.

Nous ne nous dissimulons pas que M. Pozzy rencontrera des critiques plus sévères, non seulement du côté des ultramontains, mais encore parmi leurs adversaires — pour ne rien dire des gens qui l'attendent sur le terrain de la linguistique. — A quoi bon, diront certains esprits parfaitement intentionnés, ces essais de conciliation entre deux choses inconciliables, entre le passé et l'avenir, entre les anachronismes de la religion et les progrès de la science? Le catholicisme proscrit la science! Eh bien, tant pis pour le catholicisme! Partout nos savants ont

1. Voir, dans la *Revue de Belgique* du 15 juillet 1874, *Le présent et l'avenir de la psychologie*, par J. Delbœuf.

secoué le joug des traditions religieuses, et quant à notre public, ou bien il est ultramontain, et alors il laisse à l'Eglise romaine le soin de lui fournir des explications toutes faites; ou bien il est sceptique, et alors que lui importe l'orthodoxie de ses opinions en matière scientifique? — Ce raisonnement, tout logique qu'il paraît, méconnaît qu'en fait l'Eglise domine la grande majorité de nos populations, nos enfants, nos femmes, nos paysans. Or, quand l'Eglise érige en dogmes de fausses notions scientifiques, est-ce qu'elle n'entrave pas les progrès plus ou moins considérables que ses croyants auraient pu faire dans le domaine des sciences? Bien plus, est-ce qu'elle ne frappe pas de stérilité nombre de jeunes intelligences qui auraient pu puissamment contribuer au développement scientifique de leur époque, si on leur avait inculqué les vrais principes de la méthode et le bagage complet des vérités acquises? Si l'on en veut une preuve convaincante, on n'a qu'à comparer, comme l'a fait M. de Candolle dans son *Histoire des savants*, la production scientifique des pays catholiques et des pays protestants.

Quant à l'indifférence générale de nos populations à l'égard des questions théologiques, nous ne pourrions nous en applaudir. Comme le démontrait M. Ern. Renan dans un récent article de la Revue des Deux-Mondes sur la *Crise religieuse en Europe*, si le monstrueux dogme de l'infaillibilité papale n'a point provoqué au sein de l'Eglise catholique — en Belgique comme en France, — un schisme qui eût été pour notre libéralisme politique une diversion si puissante et si opportune, c'est que chez nous « l'extrême ignorance du laïque rend tout possible; » tandis qu'en Allemagne et en Suisse, partout où s'est développé le vieux catholicisme, le catholique un peu cultivé possède, grâce à la concurrence du protestantisme, « des habitudes presque protestantes; il sait sa religion, la raisonne, admet ceci, n'admet pas cela. »

En somme, nous n'irons pas conseiller à nos savants de se lancer dans la théologie. Mais lorsqu'un homme de science vient offrir à la religion un traité de paix, sinon d'alliance, en y inscrivant comme première condition l'intégrité de son indépendance scientifique, il nous paraît mériter mieux que la haine des uns et l'indifférence des autres, surtout quand il accom-

plit sa tâche d'une façon aussi ingénieuse que M. B. Pozzy. L'impassibilité de notre public, en matière de théologie, nous semble trop générale et trop enracinée pour que cet ouvrage puisse être appelé à un grand retentissement; mais il n'en reste pas moins une tentative qu'il convenait de ne pas laisser inaperçue.

## III

# L'IMMORTALITÉ CONDITIONNELLE[1]

La faveur du siècle n'est guère à la métaphysique. Séduits par les immenses progrès que la méthode expérimentale nous a fait réaliser dans la connaissance de la nature, des esprits de plus en plus nombreux ont prétendu résoudre les problèmes de notre destinée par les seuls procédés en vigueur dans les sciences exactes. Allant plus loin encore, ils n'ont voulu voir dans les phénomènes de l'ordre moral que l'équivalent, ou pour mieux dire, le prolongement des forces à l'œuvre dans l'ordre physique, et ils en sont arrivés ainsi à faire de la philosophie entière une simple branche des sciences naturelles. La métaphysique, de son côté, fidèle à ses vieux arguments, les oreilles fermées à la marche du monde, ne ressemble pas mal à un survivant du moyen âge qui partirait en guerre avec l'armure des preux contre les engins perfectionnés de la stratégie moderne. Sans doute la vérité n'a pas d'âge, et il est des arguments qui sont toujours neufs, parce qu'ils sont toujours bons. Mais est-il possible de s'en tenir, par exemple dans les problèmes que soulève la distinction de l'esprit et du corps, à des arguments tels que la vieille proposition scolastique : la mort est une dissolution; l'âme est indissoluble, donc l'âme est immortelle. Pendant que la métaphysique répète les démonstrations de cette nature avec la foi des anciens jours, la science, penchée sur ses creusets, la loupe d'une main, le scalpel de l'autre, pénètre de plus en plus dans les secrets de l'univers, reconstitue page par page l'histoire de la vie sur le globe, diminue les barrières qui séparent les espèces, les genres, voire les

1. *Revue de Belgique*, 15 juillet 1880.

ordres de la nature, entrevoit l'unité des forces qui déterminent les combinaisons variées de la matière, et, franchissant enfin, dans l'orgueil du succès, les limites du domaine expérimental, crie ironiquement à la psychologie : « Où donc trouve-t-on cette essence subtile et homogène que vous appelez l'âme? Non seulement nous ne la rencontrons nulle part, mais nous n'avons pas même besoin de cette hypothèse pour expliquer l'homme et l'univers. »

Si les sciences philosophiques veulent reprendre la place qui leur revient dans l'échelle de nos connaissances, elles doivent renoncer à l'isolement un peu dédaigneux dans lequel elles se sont trop longtemps complu à l'égard de notre développement scientifique. Il faut non seulement qu'elles acceptent les découvertes de la science positive, mais encore qu'elles lui demandent des arguments pour la battre avec ses propres armes, lorsque, quittant sa sphère légitime, elle réclame pour ses procédés d'investigation le monopole des voies qui conduisent à la vérité.

C'est ce que la psychologie commence à comprendre, partout où elle est cultivée avec intelligence et impartialité. Ainsi en France, nous la voyons s'assimiler, avec M. Paul Janet, les progrès de l'anatomie et de la physiologie, afin d'y chercher en quelque sorte la vérification des théories formulées d'après la méthode intuitive[1]. A côté de cette école, qui aspire à réaliser la grande synthèse philosophique du XIX^e siècle, d'autres esprits, poursuivant les traditions de Hume et de Kant, continuent à chercher dans l'analyse de notre entendement l'explication des phénomènes psychologiques, mais en écartant toute affirmation qui ne serait pas à l'épreuve de l'expérience ou de la contradiction. C'est par cette méthode que le fondateur de l'école criticiste française, M. Ch. Renouvier, après avoir fait le procès à l'idée de l'absolu dans la notion de substance comme dans la notion d'infini, est arrivé à fonder sur la nature de l'homme une nouvelle philosophie de la liberté, qui laisse entrevoir la survivance de la personnalité humaine non comme un attribut nécessaire de la substance animique, mais comme une conséquence éventuelle de notre autonomie morale.

1. Dans le même courant d'idées, il convient de mentionner en Belgique les intéressants travaux de M. J. Delbœuf, qui ont été réunis en volume sous le titre : *la Psychologie comme science naturelle.*

En d'autres termes, suivant cette doctrine, — dont le principal organe est la *Critique philosophique*, dirigée avec un incontestable talent par M. F. Pilon, — l'immortalité serait attachée non *à l'âme*, mais *à la personne morale*, et c'est de nous-mêmes qu'il dépend d'atteindre à la survivance ou à l'anéantissement, selon que nous nous serons élevés au rang d'agent véritablement libre ou que nous serons restés l'esclave de nos appétits matériels.

Cette hypothèse, dont les antécédents remontent au moyen âge et peut-être même à l'antiquité, a été spécialement soutenue en Angleterre, depuis une quarantaine d'années, par un pasteur protestant, M. Edward White[1]. M. White remplissait les fonctions de ministre à Heresford lorsque l'affirmation de ses opinions hétérodoxes le mit aux prises avec les clameurs de la presse religieuse. Sans se décourager, il fonda alors dans la capitale du Royaume-Uni, à Hawley-Road, une petite communauté qui n'a cessé de s'étendre depuis vingt-sept ans. Le principal ouvrage où ses vues se trouvent exposées, sous le titre de *Life in Christ*, vient d'être traduit pour le public français par M. Ch. Byse, pasteur de l'Eglise missionnaire belge, qui, en condensant la pensée de l'auteur dans un style clair et concis, s'est surtout attaché aux côtés philosophiques de l'œuvre, comme l'indique du reste le titre qu'il a donné à sa traduction : l'*Immortalité conditionnelle*. « C'est par une négation ou une affirmation absolue, dit M. Byse dans sa préface, que l'on a jusqu'à présent résolu le problème. Ici, chez les spiritualistes et notamment chez les chrétiens, survivance et immortalité pour tous ; là, dans le camp matérialiste, point d'immortalité ni de survivance pour personne. Tout ou rien. Cependant, depuis un certain temps, il s'est produit une opinion nouvelle et intermédiaire. On a présenté l'immortalité non plus comme un attribut essentiel et inaliénable de l'âme humaine, mais comme un privilège qui lui est offert à certaines conditions, comme une puissance virtuelle qui se réalisera dans une élite. »

Suivant cette théorie, complètement en désaccord avec le pes-

1. *L'immortalité conditionnelle*, par M. Edward White, traduit de l'anglais sur la troisième édition par M. Ch. Byse. Paris, Fischbacher, 1 vol. 1880.

simisme qui domine dans tant d'Eglises chrétiennes, et notamment dans l'Eglise catholique, l'existence n'est pas seulement une épreuve, mais encore un bien, et l'enfer n'est que l'anéantissement, contrairement à ce qu'enseigne le bouddhisme, pour qui l'annihilation, le *nirvana*, constitue la récompense suprême.

En réalité, l'immortalité conditionnelle représente tout simplement la doctrine de la sélection, transportée dans le domaine de l'âme et modifiée par la substitution d'un agent libre aux influences fatales des milieux dans la lutte pour la vie. De même que, à la surface du globe, les êtres les mieux conditionnés pour le progrès réussissent seuls à vaincre les difficultés de l'existence et à perpétuer leur espèce dans la suite des temps, ainsi les caractères les plus perfectionnés, c'est-à-dire les plus pénétrés d'idéal, les plus détachés des préoccupations égoïstes et des appétits matériels, parviendront seuls à défier la mort et à poursuivre leur existence au delà du tombeau, parce que seuls ils sont aptes à servir la réalisation progressive de la mystérieuse synthèse dont ici-bas nous entrevoyons seulement la face terrestre. Il y a, toutefois, cette distinction fondamentale que, dans leur développement individuel et générique, les êtres inférieurs sont exclusivement soumis à des influences fatales, dont ils n'ont ni la direction ni même la conscience, tandis que l'homme, déjà susceptible de réagir dans une certaine mesure contre les influences extérieures qui prétendent diriger sa vie terrestre, devient, en sa qualité d'agent libre, l'unique artisan de ses destinées futures.

Le principal reproche qu'on pourrait adresser à cette théorie est la division trop absolue qu'elle établit entre ceux qu'elle juge dignes de l'immortalité et ceux qu'elle condamne à un anéantissement final. A moins d'admettre que le compte se règle par une balance entre notre *doit* et notre *avoir* au grand livre de nos destinées, comment croire à l'existence d'hommes qui, dans tout le cours de leur vie, ne se seraient pas élevés une seule fois au-dessus des préoccupations égoïstes et matérielles? Où trouver, fût-ce parmi les sauvages de l'Océanie ou dans les bas-fonds de nos grandes villes, des représentants tellement dégradés de notre espèce que jamais une seule application louable de leurs facultés intellectuelles, un seul acte de dévouement et d'abnégation, ne les aurait élevés au-dessus de la brute et n'aurait fait passer dans

les ténèbres de leur conscience une fugitive étincelle d'idéal? On a peut-être répondu que l'amour maternel, la piété filiale, les sacrifices de l'amitié, l'attachement à la tribu et bien d'autres vertus encore sont des qualités purement instinctives. Mais, lors même qu'elles se rencontreraient au même degré dans l'animalité, nous pensons que chez les hommes elles acquièrent un caractère nouveau, dès que la réflexion et la liberté viennent se mêler à l'instinct pour le modifier et l'anoblir. Il faudrait, du reste, pour faire la part exacte de ce qui est digne de survivre dans l'individu, connaître d'une façon complète les lois et les conditions de l'idéal parfait que nous avons pour mission de réaliser, dans la mesure de nos forces, pendant notre existence terrestre.

Quoi qu'il en soit, la doctrine de l'immortalité conditionnelle a tout au moins le mérite d'une hypothèse ingénieuse, pour échapper aux obscurités, sinon aux contradictions qui, dans la métaphysique de l'absolu, offrent prise aux critiques du matérialisme. Elle commande, du reste, l'attention par l'importance qu'elle a acquise dans le monde protestant, sous la forme religieuse que lui a donnée M. White. Non seulement elle a pénétré dans les Eglises indépendantes et même dans l'Eglise officielle d'Angleterre, mais elle se voit encore discutée dans les revues les plus autorisées, telles que le *Nineteenth century* et la *Contemporary review;* cette dernière publication a même fait appel, l'an dernier, à dix-sept écrivains de diverses nuances pour exposer au lecteur leurs opinions sur la vie future. Deux revues religieuses, le *Rainbow* et le *Bible Echo*, se sont spécialement consacrées à sa propagation. Aux Etats-Unis, où elle est également défendue dans un certain nombre de publications périodiques, elle a donné naissance, depuis un quart de siècle, à plusieurs centaines de congrégations nouvelles « les Eglises de la Seconde Venue, » *Second Advent churches*. En Allemagne, elle a obtenu droit de cité dans la philosophie universitaire. Nous avons déjà dit comment en France, elle s'était rattachée à l'école criticiste; il y a, du reste, longtemps qu'elle a été soutenue par M. Ch. Lambert, dans un ouvrage très intéressant[1], et, aujourd'hui même, elle trouve

1. *Un nouveau système sur la vie future*, par M. Ch. Lambert. 1 vol. Paris, 1862.

un ardent défenseur dans un professeur de l'Université de Genève M. Petavell Oliff, qui vient de l'exposer d'une façon approfondie dans une série d'articles publiés par la *Critique religieuse* de Paris.

Sur d'autres points les convictions de M. White sont fort éloignées même du protestantisme libéral, tel que nous le rencontrons dans les Eglises réformées les plus avancées de France et de Belgique, puisque le vénérable pasteur d'Hawley Road proclame la divinité du Christ et soutient la réalité des miracles. Nous n'avons pas à le suivre dans les rapports qu'il s'efforce d'établir entre sa doctrine et les principes du christianisme. Mais sa conception de l'immortalité nous a paru intéressante à étudier, non seulement parce qu'il s'efforce de la fonder sur les données des sciences biologiques, mais encore parce qu'elle prouve l'activité et l'indépendance intellectuelle de l'esprit protestant, en opposition avec la routine et l'asservissement du dogmatisme catholique. Dans les Eglises réformées, comme dans l'Eglise romaine, — et un peu aussi dans les écoles rationalistes — les théories neuves et hardies commencent invariablement par soulever contre leurs auteurs l'opinion de tous ceux qu'elles troublent dans la tranquille possession de la vérité reçue. Mais, tandis que l'Eglise romaine est réduite, par le principe même de son unité, à proscrire sans examen toute doctrine qui s'écarte de ses canons infaillibles, le protestantisme ne peut sans mentir à son origine et à son essence, imposer de barrière au libre exercice de nos facultés intellectuelles. Le succès de la théorie adoptée par M. White démontre une fois de plus cette adaptabilité du protestantisme à toute doctrine philosophique qui se fonde sur le libre examen et se réclame de la raison.

IV

## KESHUB CHUNDER SEN[1]

L'Inde vient de perdre, à trois mois de distance, deux de ses principaux réformateurs contemporains, Dayânanda Sarasvatî, décédé le 30 octobre 1883 à Ajmir dans le Rajpoutana et Keshub Chunder Sen, mort le 8 janvier dernier à Calcutta.

Dayânanda Sarasvatî était un brahmane du Goudjerat, profondément versé dans la connaissance de la littérature théologique de son pays. Il s'était placé sur le même terrain que les premiers disciples de Râm Mohun Roy, le fondateur du brahmaïsme, pour combattre, — au nom même des Védas qu'il regardait comme divinement révélés — les abus introduits dans les coutumes et les croyances de la race hindoue, tels que les pratiques de l'idolâtrie, l'isolement des castes, la claustration des femmes, l'interdiction aux veuves de se remarier, etc. Ses discussions avec les brahmanes de Bénarès non moins que ses commentaires des Védas n'avaient pas tardé à le rendre célèbre, et il avait groupé ses adhérents dans une association religieuse, *l'Arya Samâj*, qui professait un culte sans autres dogmes que la croyance en Dieu, en la métempsychose et en l'infaillibilité védique. Quel qu'ait été le succès de ses prédications et quel que soit encore aujourd'hui le nombre de ses adhérents, il est clair que sa secte devra se dissoudre ou se transformer, le jour où il s'y glissera le moindre doute sur l'accord absolu des Védas avec les exigences de la raison.

Toute autre semble la portée de l'œuvre poursuivie par Keshub Chunder Sen. Celui-ci était né en 1838 d'une famille bengalaise vouée au culte de Vishnou. Doué d'une imagination ardente et

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. IX, 1884.

d'un tempérament mystique, mais initié aux lumières de la civilisation occidentale par son éducation anglo-indienne au collège présidentiel de Calcutta, il était entré de bonne heure dans le Brahma Samâj de cette dernière ville, où le successeur de Râm Mohun Roy, Debendra Nâth Tâgore, avait graduellement rejeté le dogme de l'infaillibilité védique et rompu avec le panthéisme idéaliste de la philosophie védantine, pour se rapprocher du théisme rationaliste alors professé en Angleterre par Coleridge et Francis Newman, en Amérique par Emerson et Théodore Parker. Toutefois Debendra Nâth Tâgore se croyait tenu à certains ménagements pour les préjugés sociaux des Hindous, et, bien qu'il eût lui-même renoncé au cordon sacré des brahmanes, il se refusait à sanctionner la rupture des dernières barrières entre les castes, particulièrement dans la question des mariages. Keshub qui s'était rapidement créé un parti parmi les membres les plus ardents de l'association, s'éleva avec force contre ces tempéraments, et n'ayant pu rallier la majorité à ses vues, se sépara de Debendra Nâth Tâgore, en 1865, pour fonder une association rivale, le Brahma Samâj de l'Inde (*Bhâratbharsia Samâj*), où il put appliquer sans restriction son programme social et religieux. Il avait alors vingt-huit ans.

La nouvelle communauté ne tarda pas à éclipser l'ancienne tant par le nombre que par la ferveur de ses adhérents. Keshub lui fit adopter des rituels dégagés de toutes attaches avec les préjugés hindous, en même temps qu'il envoyait des missionnaires dans les différentes parties de l'Inde pour y propager la bonne nouvelle. Lui-même se prodigua de Madras au Punjab pour fonder de nouveau Samâjes. En 1870 il entreprit, avec quatre disciples, le voyage d'Angleterre où il fut reçu avec beaucoup de faveur et où il eut l'occasion de se faire entendre dans soixante-dix meetings, ainsi que dans plusieurs églises unitaires, congrégationalistes et même baptistes. C'est à cette époque qu'il lia avec certains personnages éminents de la société anglaise des relations d'amitié que la mort seule a pu dénouer; nous citerons notamment le doyen Stanley et M. Max Muller qui dernièrement encore promettait à sa mémoire « la première place parmi ses compatriotes et une place prééminente parmi les meilleurs représentants de l'humanité. »

L'ardeur des sentiments religieux de Keshub et la sympathie qu'il témoignait en toute occasion au personnage du Christ, avaient fait croire à un certain nombre de ses auditeurs qu'il était sur la route du christianisme. Lui-même se chargea de les détromper avant de quitter l'Angleterre. « Il est impossible pour un théiste, Indien ou Européen, de nourrir des sentiments d'aversion pour le Christ ou ses disciples, — expliqua-t-il dans une soirée d'adieu à laquelle assistaient les représentants de dix différentes communions religieuses; — mais le christianisme est venu à l'Inde sous une forme étrangère et répulsive. Le christianisme, dans la personne de son fondateur, dans ses premières traditions, dans ses premières œuvres, était oriental, asiatique, et il n'y a pas de raison pour présenter aujourd'hui le christianisme à la population de l'Inde autrement que sous un aspect oriental et asiatique. Laissez-nous à nous-mêmes pour étudier la Bible. » — C'est exactement le point de vue adopté en 1823 par son prédécesseur, Râm Mohun Roy, dans un livre intitulé *les Préceptes de Jésus, guide de la paix et du bonheur*, et, tout récemment, par son successeur probable à la tête du Bhâratbharsia Samâj, Protab Chunder Mozoumdar, dans un volume publié aux Etats-Unis sous le titre « Le Christ Oriental » (*The Oriental Christ*). Le rationalisme brahmaïste a toujours maintenu le principe éclectique qu'aucune religion ne renferme la vérité entière, mais que toutes les religions en contiennent quelques fragments, et que la réunion de ces fragments constitue la tâche du brahmaïsme.

Dès son retour à Calcutta, Keshub, vivement impressionné par les formes et les résultats de l'initiative privée en Angleterre, organisa *l'Indian Reform Association* qui fut subdivisée en cinq sections: 1° Progrès des femmes, 2° Education générale, 3° Littérature à bon marché, 4° Tempérance, 5° Philanthropie. Cette société ne tarda pas à fonder une école normale pour les filles ainsi que d'autres établissements d'instruction, des bourses, des institutions de charité, etc. Pendant les années qui suivirent, on put voir Keshub à la tête de tous les mouvements qui avaient pour but la régénération intellectuelle ou sociale de ses compatriotes. C'est ainsi que, par son initiative et sa persévérance, il contribua puissamment à la promulgation du *Native Marriage Act* — loi qui a eu pour effet, non seulement d'introduire dans

l'Inde le mariage civil à titre facultatif, mais encore de légaliser les unions entre les différentes castes, de fixer un minimum d'âge pour les conjoints et d'écarter ainsi les mariages prématurés si fréquents entre Hindous, d'exiger le consentement de la femme, d'établir des empêchements de consanguinité, d'interdire la bigamie, enfin d'autoriser le mariage des veuves.

Cette activité réformatrice ne faisait pas oublier à Keshub sa mission religieuse. Outre la propagande de ses journaux et de ses nombreux écrits, qui se répandirent dans toute l'Inde, il réunissait, à Calcutta même, en dehors de sa congrégation régulière, des auditoires de plusieurs milliers de personnes, chaque fois que, dans une occasion solennelle, il prenait la parole, soit en bengali, soit en anglais. — En 1876, le Brahma Samâj de l'Inde comptait déjà plus de cent congrégations. C'est à cette époque que j'eus occasion de m'entretenir avec Keshub à Calcutta et je dois dire que, de tous les indigènes avec lesquels je me suis trouvé en rapport, aucun ne m'a fait une plus vive impression par le charme de sa parole et la hauteur de ses vues. Tous ceux qui l'ont approché, même parmi ses adversaires, s'accordent du reste à lui reconnaître les qualités les plus propres à enflammer les imaginations et à séduire les cœurs. Son influence sur son entourage indigène lui attirait un véritable culte, ce qui lui valut plus d'une fois le reproche injuste de se laisser prendre pour un nouvel avatar de la Divinité.

Malheureusement les impressions religieuses de sa première éducation, les tendances mystiques de son imagination ardente, enfin le contre-coup de son admiration pour les pratiques enthousiastes et les effusions passionnées de la secte vishnouite qui professe encore aujourd'hui au Bengale la doctrine de Chaitanya, — peut-être le désir d'atteindre des couches sociales que la prédication rationaliste laissait assez froides, — amenèrent Keshub à développer outre mesure parmi ses fidèles les pratiques d'ascétisme et les démonstrations de ferveur respectivement caractérisées dans l'histoire religieuse de l'Inde par les noms de *yoga* (union mentale avec Dieu) et de *bhakti* (effusion d'amour divin). Cette tendance ne tarda pas à réagir fâcheusement sur l'activité des réformes sociales entreprises par le Brahma Samâj. De là, parmi les éléments les plus sobres de la communauté, un mécontente-

ment qui fit explosion en 1878, lorsque Keshub maria sa fille au souverain de Kouch Behâr, bien qu'elle n'eût pas encore atteint l'âge fixé par le *Native Marriage Act*. L'union, pour être valable, dut dès lors être célébrée suivant des rites hindous qui comportaient tout au moins une apparence de polythéisme.

Pour toute défense, Keshub se borna à prétexter que sa conduite avait été dictée par une inspiration divine. Il faut dire que, suivant sa doctrine favorite, Dieu se révèle à l'homme par trois voies distinctes : dans les harmonies de la nature, dans la voix de la conscience et dans l'action des grands hommes à travers l'histoire. De là à soutenir la théorie d'une inspiration spéciale et directe au profit des « grands hommes » en général et de lui-même en particulier, il n'y avait qu'un pas, qui fut aisément franchi. J'ajouterai toutefois, à sa décharge, que si, dans cette circonstance, on n'a pas manqué de faire ressortir l'illogisme et le péril d'un semblable principe, personne, même au fort de la controverse, n'a songé à suspecter sa bonne foi. Après une lutte déplorable, qui alla jusqu'aux voies de fait entre les deux partis, les opposants fondèrent à Calcutta une organisation nouvelle, le *Sâdhâran Samâj* (Samâj universel) qui a repris en main l'œuvre du brahmaïsme, et qui, dans les provinces, a graduellement rallié un nombre croissant de congrégations brahmaïstes.

Keshub, de son côté, abandonné désormais sans opposition aux inspirations de son mysticisme et secondé par les coreligionnaires qui lui étaient restés fidèles, ouvrit les portes de son église aux rites les plus caractéristiques du vishnouïsme, mais en leur attribuant un caractère purement symbolique et en leur juxtaposant des cérémonies empruntées à toutes les grandes religions de notre époque, y compris le christianisme. A cet étrange syncrétisme il donna le nom de *Nava Bidhân* (la Nouvelle Dispensation), forme de culte qu'il proclamait destinée à absorber toutes les autres, non d'une façon éclectique, par l'élimination de leurs éléments différentiels, mais par une sorte de pénétration réciproque, ou plutôt de synthèse générale. Il put ainsi remplir les vides récents de son Eglise par un chiffre considérable de nouveaux adhérents recrutés surtout dans les sectes populaires parmi les adorateurs de Hari et les disciples de Chaitanya.

Cette attitude acheva de lui aliéner l'esprit de ses anciens

amis, surtout en Angleterre, où M. Max Muller fut un moment seul à le défendre. « Je crains pour sa santé et pour sa tête, écrivait celui-ci au *Times* du 20 novembre 1880, bien plus que pour son cœur. »

L'éminent indianiste avait raison. Les soucis et les déboires qui avaient assailli Keshub au milieu de ses derniers triomphes, non moins que l'exaltation spirituelle dans laquelle il se complaisait, eurent bientôt raison de son organisation éminemment nerveuse ; la lame finit par user le fourreau, et la mort est venue le frapper après une maladie de plusieurs mois, alors qu'il venait seulement d'entrer dans sa quarante-cinquième année. Cette fin prématurée est une grande perte, et pour l'Inde, et pour la cause du progrès général. Quels qu'aient pu être les faiblesses et les écarts de sa carrière, il avait conservé une vive sympathie pour la culture intellectuelle de l'Occident, et il se servait de son immense ascendant pour poursuivre à sa façon la fusion des deux civilisations, auxquelles il prétendait se rattacher. Qui sait si son mysticisme même, en répondant aux instincts héréditaires de ses compatriotes, n'était pas propre à faciliter la transition des croyances anciennes à des croyances nouvelles? Il est assez difficile de prévoir ce que deviendra son Eglise. Peut-être qu'elle se contentera de donner à l'hindouïsme, — suivant une expression de M. A. Barth à propos de tant de réformes avortées dans le passé religieux de l'Inde, — « une secte et une superstition de plus. » Mais peut-être aussi que, sous la direction d'un autre esprit éminent, non moins versé dans la connaissance de la civilisation occidentale, Protab Chunder Mozoumdar, le disciple et l'ami constant de Keshub, elle abandonnera ses compromis avec les cultes populaires pour rentrer dans les voies du brahmaïsme rationaliste. En tout cas, il convient de ne pas oublier qu'à côté de la Nouvelle Dispensation, le Sâdhâran Samâj poursuit d'une façon moins bruyante, mais non moins efficace, la propagande religieuse et sociale inaugurée par Râm Mohun Roy et si brillament développée par Keshub Chunder Sen.

Keshub n'a publié aucune œuvre de longue haleine, mais ses principales *Lectures*, tant en anglais qu'en bengali, ont été reproduites dans la presse et réimprimées dans l'Inde. Quelques-unes de ses conférences religieuses sont de vrais chefs-d'œuvre par

l'ampleur de la pensée comme par l'éclat du style — pour ne rien dire des mérites de la diction, qui, selon M. Max Muller, rappelait l'éloquence enflammée du grand exilé hongrois Kossuth. Ce sont surtout les discours prononcés chaque année par Keshub dans l'hôtel de ville de Calcutta, à l'anniversaire de la fondation du Bharatbharsia Samâj, qui révèlent, avec une possession complète de la langue anglaise, les qualités de coloris et de précision, d'abondance et de mesure respectivement caractéristiques des deux cultures intellectuelles aujourd'hui en présence sur le sol de l'Inde. On lui doit également plusieurs petits traités de propagande. Les deux plus célèbres sont un guide à l'usage des missionnaires brahmaïstes, *True Faith*, (1866), qui, — selon l'historiographe dévouée du brahmaïsme, Miss S. D. Collet, — « rappelle les mystiques du moyen âge par une vision extatique de Dieu » et une collection d'articles de *l'Indian Mirror*, réunis en 1874 sous le titre d'*Essays, theological and ethical*. Les principaux discours qu'il a prononcés lors de sa visite en Angleterre ont été reproduits dans un ouvrage publié à Londres par Miss Collet en 1871 (*Keshub Chunder Sen's English Visit*). Quant aux plus remarquables de ses conférences dans l'Inde, elles ont fait l'objet de deux publications, l'une en 1870, *Lectures and Tracts by Keshub Chunder Sen*, l'autre en 1882, *Lectures in India*.

Quelques jours avant sa mort, il corrigeait encore les épreuves d'un traité qu'il allait publier sur la philosophie *Yogi*.

## UN CATÉCHISME BOUDDHISTE EN LANGUE FRANÇAISE[1]

Jamais l'Europe n'a semblé plus près de l'emporter dans le grand duel qui se poursuit depuis l'aurore de notre civilisation entre l'Orient et l'Occident. L'Angleterre est devenue, par la conquête de l'Inde, la première des puissances orientales. La Russie s'est annexé, en Sibérie et au Turkestan, un bon tiers du continent asiatique. La France est peut-être en train de se tailler, dans l'Indo-Chine, un empire plus vaste que son propre territoire. Des expéditions à peine regardées parmi nous comme des campagnes sérieuses ont abattu pour longtemps le prestige militaire de la Chine et du Japon. La Turquie et la Perse ne doivent qu'aux jalousies des puissances occidentales le maintien de leur précaire indépendance. Il n'y a plus un coin de l'Asie qui soit encore fermé à nos explorations et à notre commerce. Les peuples qui nous traitaient de barbares se mettent partout à l'école de nos arts et de nos sciences. Nos modes fleurissent dans les vallées de l'Himalaya, et nos institutions s'implantent sous le gouvernement du Mikado ; il n'est pas jusqu'à nos livres qui, traduits dans les principales langues de l'Asie, ne commencent à faire pénétrer, parmi les esprits les plus enfermés dans leurs traditions séculaires, les éléments de la haute culture européenne.

Parmi les influences multiples dont le faisceau constitue ce qu'on nomme la civilisation chrétienne, il en est une seule qui trouve l'Asie rebelle à son action : c'est précisément le christianisme. Voici des siècles que nos missionnaires n'ont épargné, pour la conquête religieuse de l'Asie, ni le temps, ni l'argent, ni

1. *Revue de Belgique*, 15 février 1884.

le sacrifice de leur vie, ni les armes de la persuasion, ni même l'emploi de la force. Quels résultats ont-ils obtenus? Je ne crois pas trop m'avancer en disant que toutes les Églises chrétiennes ne comptent pas actuellement plus de 10 millions d'adeptes sur environ 800 millions d'Asiatiques, dont près de 300 millions directement soumis à l'autorité politique de nations européennes.

Bien plus, — en attendant peut-être que, suivant la prédiction d'Edouard von Hartmann, les religions de l'Asie réagissent encore une fois sur les croyances de l'Europe, — on voit, dès aujourd'hui, des populations nominalement gagnées au christianisme faire retour à leurs anciens cultes. Tel est, du moins, le phénomène qui vient de se produire dans l'Inde, à la suite, il est vrai, d'une initiative partie de l'Occident.

## I

En 1879, quatre membres de la *Société théosophique de New-York*, parmi lesquels un colonel américain, M. Henry Olcott, et une comtesse polonaise, Mme Blavatsky, prirent le chemin de l'Inde, afin « de prêcher la gloire de toutes les anciennes religions et de prémunir l'Hindou, le Cingalais, le Parsi contre la substitution d'une foi nouvelle aux enseignements des Védas, des Tripitakas et du Zend Avestâ. » A peine débarqués, ces missionnaires à rebours fondèrent la *Société théosophique de l'Inde*, sur des bases analogues à celles de l'association mère. Il est assez difficile de préciser les doctrines de cette théosophie moderne. Elle semble se rapprocher des spirites par l'admission de « puissances occultes, » que l'homme peut découvrir et subjuguer, en s'aidant de nouvelles méthodes psychologiques, où la méditation, la tension de la volonté et le magnétisme jouent un rôle plus ou moins considérable. Mais en même temps elle soutient que ce sont là des simples secrets de la nature; qu'en les constatant et en les utilisant, elle reste sur le terrain des faits observables et qu'elle ne s'écarte point des procédés scientifiques. Son programme comporte les trois objets suivants : 1° l'établissement d'une fraternité universelle; 2° l'étude des langues, des sciences et des religions anciennes; 3° l'investigation des mys-

tères cachés de la nature, ainsi que des forces psychiques, latentes dans l'homme.

Je ne m'étendrai pas sur l'histoire de la *Société Théosophique* dans l'Inde; il me suffira de dire qu'elle a rapidement vu grandir le chiffre de ses prosélytes parmi les classes éclairées des races indigènes. Des renseignements, publiés dans la *Calcutta Review* d'avril dernier, permettent d'affirmer qu'elle a rallié le mouvement des *Arya Samâjes*, associations assez nombreuses qui admettent l'infaillibilité des Védas, en les interprétant dans un sens rationaliste, professent la croyance panthéiste en un dieu impersonnel et maintiennent la doctrine de la métempsycose. Mais c'est surtout parmi les populations cingalaises que s'est fait sentir sa propagande. Dans l'île de Ceylan, elle a ramené au bouddhisme des milliers d'indigènes précédemment convertis par les missionnaires chrétiens, et c'est un catéchisme bouddhiste, rédigé en cingalais par son président, le colonel Olcott, qui sert aujourd'hui à l'éducation de la jeunesse dans les écoles de l'île[1]. — Ces faits semblent tenir du roman, et l'on pourrait justement les garder en suspicion, s'ils n'étaient attestés par le témoignage de la presse anglo-indienne et par les plaintes des missionnaires eux-mêmes.

Il existait déjà, en langue pali, un manuel de questions et de réponses, le *Kammavâkya*, qui, d'après M. Foucaux, doit remonter aux premiers siècles du bouddhisme. Mais, outre que le pali est aujourd'hui une langue morte, ce catéchisme ne se rapporte qu'aux conditions requises pour entrer dans les ordres et on n'y traite pas de la doctrine proprement dite. Le catéchisme cingalais de M. Olcott est donc venu combler une véritable lacune, et on ne doit pas s'étonner qu'avec l'approbation de l'autorité bouddhiste, l'auteur ait réussi à en placer près de dix mille exemplaires dans les familles de l'île.

Bientôt traduit en anglais, où il vient d'atteindre sa quatorzième édition, le nouveau catéchisme a été également publié en tamoul

1. *Le bouddhisme selon le canon de l'Église du Sud, sous forme de catéchisme*, par Henry S. Olcott, président de la *Société théosophique*, approuvé et recommandé pour l'usage dans les écoles bouddhistes par H. Sumangala, grand-prêtre de Sripada et de Galles, principal de Wydyodaya Parivena (école de théologie bouddhiste). — Traduit en français sur le texte de la quatorzième édition anglaise, par D. A. C. — 1 vol. in-18, broch. Paris, Ghio, 1883. Prix : 1 fr. 50

pour l'Inde méridionale, en siamois, en japonais et en allemand; enfin, il vient de paraître en français avec deux appendices, l'un par l'auteur, l'autre par le traducteur. C'est un petit manuel de 105 pages, qui expose la doctrine du bouddhisme méridional par questions et par réponses, absolument comme le font nos catéchismes catholiques. Pour compléter la ressemblance, il débute par un *imprimatur* d'Hikkaduwa Sumangala, grand-prêtre du Pic d'Adam, le principal sanctuaire de l'île. Ce certificat d'orthodoxie, daté du 7 juillet 1881, est ainsi conçu : « Je certifie que j'ai soigneusement examiné la version cingalaise du catéchisme préparé par le colonel H.-S. Olcott et qu'elle est d'accord avec le canon de l'Eglise bouddhiste du Sud. »

La renaissance de la philosophie bouddhiste, ou plutôt sa transplantation dans l'Europe du XIXe siècle par l'école de Schopenhauer et de von Hartmann, donne un intérêt d'actualité à la façon dont le bouddhisme a résolu les problèmes de notre nature et de notre destinée. Aussi cette publication, malgré son caractère forcément abrégé et superficiel, est-elle surtout curieuse en ce qu'elle nous offre sur ces questions une version autorisée par un des théologiens les plus éminents du bouddhisme méridional.

Le bouddhisme est la religion contemporaine qui compte le plus de fidèles. Les évaluations les plus modérées lui en attribuent de 380 à 400 millions. M. Olcott, d'accord sur ce point avec la plupart des savants anglais, élève même ce chiffre à 500 millions, alors que l'Eglise romaine possède seulement 152 millions d'adeptes et que toutes les Eglises chrétiennes réunies n'en comptent guère plus de 325 millions.

Les bouddhistes du Nord, qui sont de beaucoup les plus nombreux, mais qui se subdivisent eux-mêmes en plusieurs sectes, habitent le Japon, la Chine, les possessions russes, le Thibet, le Cachemire et les vallées méridionales de l'Himalaya. Les bouddhistes du Sud se trouvent exclusivement dans l'île de Ceylan et dans la péninsule de l'Indo-Chine. Il ne comptent qu'une trentaine de millions d'adeptes, mais ils professent des doctrines beaucoup moins altérées que celles de leurs coreligionnaires septentrionaux. M. Olcott fait ressortir, dans sa *Préface* et dans son *Appendice*, les principaux points par où les bouddhistes du Nord s'écartent de la version méridionale qui figure seule dans le *Catéchisme*.

## II

Quand le bouddhisme se forma au sein de la société hindoue, la spéculation philosophique, tout en maintenant les divinités du panthéon aryen, en était arrivée à les regarder comme des manifestations secondaires de l'Etre unique, absolu, éternel, qui constitue le seul et vrai Dieu des systèmes panthéistes. Le Bouddha n'avait que faire d'attaquer les vieux *Devas*, ainsi tombés au rang de simples génies; mais il proclama tous les êtres, hommes ou autres, soumis aux lois du temps et de l'espace, de la naissance et de la mort, impliquant ainsi d'une façon directe la répudiation de ce que nous entendons généralement par l'idée de Dieu: « Les bouddhistes, dit le colonel Olcott, tiennent l'idée d'un Dieu personnel pour une ombre gigantesque jetée sur le vide de l'espace par l'imagination des hommes ignorants. »

Bien plus, le bouddhisme du Sud, devançant le positivisme moderne, a formellement proclamé la superfluité des recherches sur la cause première et sur la cause finale. C'est ainsi que nous lisons dans le Soutta de Malinka, traduit par Spence Hardy : « Quand Malinka demanda à Bouddha si le monde était éternel, il n'obtint pas de réponse, parce que le maître considérait cette question comme n'aboutissant à rien. »

Le bouddhisme ne voit dans l'univers qu'un enchaînement de phénomènes régi par la loi de cause et d'effet. « Chaque chose, dit le colonel Olcott, procède de l'Akasa en conformité d'une loi du mouvement inhérente en elle et, après une certaine existence, disparaît. Aucune chose ne vient de rien. Nous nions donc la création et ne pouvons concevoir un créateur. »

Dans l'ordre moral tel que le conçoit le bouddhisme, la loi de cause et d'effet devient une loi de rétribution qui fait sentir à chacun — dans la série de ses renaissances — les conséquences de ses actes bons ou mauvais. Ainsi notre condition et même notre caractère actuels sont une résultante de nos actes dans une existence antérieure, de même que nos démérites dans la vie présente auront pour conséquence de nous faire renaître dans une

condition inférieure ou supérieure, avec un caractère doué de tel ou tel penchant. « Une bonne action faite dans cette vie, dit un texte bouddhique, reçoit sa récompense dans l'autre, de même que l'eau versée à la racine d'un arbre reparaît en haut dans les fruits et dans les fleurs. » Rien ne peut entraver ou modifier cette loi de rétribution, qui opère d'elle-même. Aussi M. Olcott n'hésite-t-il pas à écrire dans son catéchisme :

Q. 100. — *Si vous vouliez représenter tout l'esprit de la doctrine de Bouddha par un seul mot, lequel choisiriez-vous?*
R. — Justice.

Je n'entrerai pas ici dans la controverse sur la question de savoir si les bouddhistes croient ou non à l'existence de l'âme. Il semblerait que les bouddhistes du Nord admettent une sorte d'entité spirituelle qui se perpétue à travers toutes les renaissances. Au contraire, les bouddhistes du Sud — qui, d'après Rhys Davids, mais non d'après M. Foucaux, représentent, sous ce rapport, la tradition la plus ancienne et partant la plus orthodoxe, — estiment que tout dans l'homme est soumis à un perpétuel changement, l'esprit aussi bien que le corps. Ce qui renaît, ce n'est pas l'individu, mais ses éléments spirituels, ses *Skandas*, qui, mis en liberté par la mort, reforment une nouvelle combinaison, sous l'influence du désir de vivre. — Cette combinaison sera toutefois conditionnée par le mérite ou le démérite du défunt, ou, si l'on préfère, par l'état moral des éléments qui s'agrègent de nouveau.

Toutes les sectes du bouddhisme s'accordent à placer l'essence de leurs doctrines dans les « quatre nobles vérités » dont elles attribuent la découverte au Bouddha. Ce sont : 1° *la misère de l'existence ;* mieux vaudrait ne pas vivre ; 2° *la cause de cette misère :* le désir, qui grandit avec les tentatives pour le satisfaire ; 3° *le moyen de détruire cette cause*, qui consiste dans la suppression du désir; 4° *la voie qui conduit à cette suppression*, c'est-à-dire les enseignements du Bouddha.

Quiconque suit cette voie renaît dans des conditions de plus en plus heureuses, tant qu'il finit par entrer dans *le Nirvana*. On a beaucoup discuté si le terme de *Nirvana*, qui se traduit par *extinction*, s'applique à une annihilation complète de l'être ou simplement à l'abolition de tout ce qui constitue les agitations de la vie.

Les bouddhistes du Nord paraissent admettre que la délivrance consiste à affranchir de toute attache matérielle la partie spirituelle de l'individu; les bouddhistes du Sud, au contraire, estiment qu'aucune trace d'individualité ne survit au Nirvana. Le colonel Olcott, qui personnellement penche pour la solution septentrionale, mais qui a dû compter avec les scrupules du grand-prêtre Sumangala, définit le Nirvana « une condition où tout changement cesse, où le repos est parfait, avec absence de désirs, d'illusions et de peines, avec oblitération totale de tout ce qui fait l'homme physique. » Cette définition n'est pas dépourvue d'une certaine équivoque, en ce qu'elle est de nature à satisfaire à la fois les partisans de l'une et l'autre interprétation. Toutefois, au point de vue pratique, il faut reconnaître que la différence est minime entre une annihilation de l'être et sa paralysie complète ou, si l'on veut, un état final de sommeil sans rêves.

Les détails de la naïve et gracieuse légende qui s'est formée autour du sage de Kapilavastu se retrouvent dans le catéchisme du colonel Olcott, mais avec une tendance visible à écarter tout ce qui tient de trop près au merveilleux et au surnaturel. Nul doute que, sous ce rapport, l'auteur n'agisse de concert avec les esprits élevés qui, dans le bouddhisme comme dans les autres religions contemporaines, s'évertuent à trouver une interprétation de leurs croyances conforme aux données de la science et de la raison. Mais il ne semble pas avoir mieux réussi dans cette tâche qu'au sein du christianisme les partisans de l'exégèse dite rationaliste, lorsque, avec le rationalisme allemand, ils s'appliquèrent à fournir une explication naturelle de tous les miracles bibliques. Sans aller jusqu'à voir, avec M. Sénart, dans la vie du Bouddha un simple mythe solaire, la plupart des savants contemporains reconnaissent qu'il faut y faire une large part à la légende et au mythe, sous lesquels se voile un fond historique assez difficile à reconstituer en dehors de ses grandes lignes. M. Olcott préfère supposer que le Bouddha avait, par l'effet de ses mérites, acquis des facultés, non surnaturelles, mais supérieures à celles des autres hommes, lui permettant de produire « des phénomènes particuliers communément appelés miracles. » Cette théorie de pouvoirs « latents, » s'expliquant par certains secrets dont la possession est un privilège de quelques hommes

supérieurs, représente la doctrine fondamentale de la *Société théosophique*, et on peut même se demander si ce n'est pas la présence d'une thèse analogue dans le bouddhisme qui a valu à celui-ci les prédilections du colonel Olcott et de ses amis.

La *Préface* de l'édition française donne à entendre que certains adeptes ou religieux d'ordre supérieur se seraient transmis d'âge en âge, sous forme de science secrète, les enseignements d'un bouddhisme *ésotérique*, ignoré de la masse des fidèles aussi bien que des savants européens. Ces *Arahats* ou *Arahts* (vénérables) ne se rencontrent qu'au Thibet. « C'est même de l'un d'eux, ajoute M. Olcott, que j'ai appris le peu que je sais du bouddhisme réel. » L'auteur prête également au grand-prêtre Sumangala cette assertion que les adeptes de la science secrète (*Iddividhannana*) connaîtraient seuls la véritable nature du *Nirvana*.

Il est certain que le vulgaire est trop porté à considérer les ascètes de l'Inde, qu'il s'agisse des *yoguis* hindous ou des *bikkshous* bouddhistes, comme de pauvres fanatiques ou de vils jongleurs. Quiconque va au fond des choses a été plus d'une fois surpris de trouver, dans ces ascètes déguenillés, des penseurs qui continuaient la tradition des *gymnosophistes* et des « hommes de la forêt. » On n'a, pour s'en convaincre, qu'à lire les derniers chapitres de l'ouvrage de M. Max Muller, sur l'*Origine et le développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde*[1]. D'autre part, il peut encore exister, dans les bibliothèques de certains monastères thibétains, des documents qui seraient en état de jeter un grand jour sur certains côtés obscurs du bouddhisme. Mais c'est là, me semble-t-il, une pure hypothèse, et M. Olcott devrait bien nous donner quelques preuves à l'appui de ses dires. Il annonce, à la vérité, la prochaine publication, en

1. Feuilletant, il y a quelques jours, les rapports adressés à la *British and Foreign Unitarian Association* pendant l'année 1882, je suis tombé sur le passage suivant d'une lettre écrite de Simla, dans l'Himalaya, par un missionnaire de l'*Association unitaire*, M. W. D. Tilden : « Si je pensais que le sujet vous intéresse, je vous donnerais les détails que je possède au sujet d'une fraternité secrète, les Raj Yoguis, qui vivent dans les montagnes et dont la philosophie provoque ici beaucoup d'attention. Je n'en ai jamais vu, mais je suis familiarisé avec l'écriture de l'un d'eux et j'ai eu occasion de constater son autorité. Il me suffira de dire, pour le moment, que la doctrine de l'évolution et de la loi cosmique, mise en avant par le Rév. R. Suffield, est presque identique aux théories professées par ces hommes. »

Angleterre, d'un livre sur le *bouddhisme ésotérique*, par M. A.-P. Sinnett. J'ignore ce qu'on trouvera dans ce volume, mais je doute fort qu'il soit de nature à causer une révolution dans l'orientalisme.

En attendant, s'il existe un bouddhisme « ésotérique, » c'est le bouddhisme sobre et éclairé, à tendances rationalistes, que nous révèle le catéchisme du colonel Olcott et que professent sans aucun doute le grand-prêtre de Sripada, ainsi que les théologiens de son entourage. Quant au bouddhisme « exotérique » ce sont les légendes et les superstitions sous lesquelles la foule a voilé la pure philosophie du Bouddha; — ce sont, à Ceylan même, l'adoration des reliques, les offrandes aux statues du Maître, la croyance aux charmes et aux incantations, le respect de la vie animale poussé jusqu'à l'absurde, etc.; — ce sont, dans le Nord, les idoles grotesques et grimaçantes qui encombrent les sanctuaires; les peintures d'un paradis et d'un enfer qui prouvent la bizarrerie non moins que la crédulité de l'imagination humaine; la foi à l'efficacité sacramentelle d'innombrables rites plus absurdes les uns que les autres; les exorcismes, les moulins à prière, l'eau bénite, les rosaires; les hiérarchies ecclésiastiques du lamaïsme; en un mot, tous les abus que M. Olcott repousse « comme restes survivants du fétichisme et des autres religions panthéistiques étrangères[1]. »

On voit jusqu'à quel point le colonel est fondé à dire que « le bouddhisme du Sud enseigne la plus haute bonté sans un Dieu, la continuité de l'existence sans ce qui porte le nom d'âme, le bonheur sans un ciel objectif, une méthode de salut sans un sauveur délégué, la rédemption par soi seul, sans rites, péni-

1. Quand, il y a quelques années, je pénétrai dans les lamasseries de l'Himalaya, peu de temps après avoir visité l'île de Ceylan, je fus vivement frappé du contraste entre les pratiques aussi compliquées que superstitieuses des sectes thibétaines et le culte relativement sobre du bouddhisme méridional. Ici, tout se borne à des lectures, à des révérences et à des offrandes de fleurs devant les statues du Maître; là, se révèle un luxe d'idoles, d'images fantastiques, de rites minutieux et d'instruments bizarres qui semblent presque une parodie du culte catholique. C'est à peu près la même différence qui frapperait un voyageur, étranger au christianisme, si, immédiatement après avoir assisté aux cérémonies du culte luthérien ou anglican, il se trouvait transporté parmi les populations catholiques de l'Espagne ou de l'Italie. (Voir Goblet d'Alviella. *Souvenirs d'une excursion chez les bouddhistes de l'Himalaya*, dans la *Revue de Belgique* de septembre, octobre et décembre 1876).

tences, prêtres ou saints intercesseurs; en un mot, le *summum bonum* à atteindre dans cette vie et dans ce monde. »

S'ensuit-il toutefois qu'il n'y ait pas d'ombres au tableau et que le bouddhisme, même ésotérique à la façon du colonel Olcott, réponde à toutes les exigences de la pensée et de la conscience modernes?

Dans son enthousiasme, M. Olcott va jusqu'à dire : « Les signes abondent pour faire prévoir que, de toutes les grandes croyances du monde, celle-là est destinée à être la religion de l'avenir qui sera le moins en antagonisme avec la Nature et la Loi. Eh bien, qui oserait prédire que cet honneur n'est pas réservé au bouddhisme? » Il est donc naturel de nous demander jusqu'à quel point le bouddhisme se trouve d'accord avec les interprétations contemporaines de la « Nature » et de la « Loi, » c'est-à-dire avec les doctrines philosophiques, scientifiques et morales qui tendent à prévaloir dans la civilisation moderne.

## III

La théorie des renaissances, influencées par le mérite et le démérite d'une existence antérieure, n'a rien en elle-même de formellement contraire aux données de la science et de la raison. Elle est professée de nos jours par des esprits distingués, dont le rationalisme n'est pas suspect; il me suffira de citer Jean Reynaud et Camille Flammarion, qui l'ont popularisée dans leurs nombreux ouvrages, ainsi que M. Tiberghien, qui l'enseigne depuis un quart de siècle à l'Université de Bruxelles. Mais pour tous ces philosophes, comme pour les brahmanes et les pythagoriciens, c'est l'âme, le *moi* qui passe d'une existence à l'autre. Le bouddhisme, tout au moins le bouddhisme du Sud, soutient, au contraire, que le *moi* disparaît au moment de la mort et que cependant la responsabilité survit, quelquefois même avec persistance de la mémoire; en d'autres termes que ce qui renaît, c'est l'individu, et non pas la personne. Il y a là une proposition aussi contradictoire que la prétention de l'orthodoxie chrétienne à identifier trois personnes divines avec une seule. Or, nos contemporains ne

semblent pas avoir la moindre envie de renoncer à un mystère pour un autre, qui l'égale en incompréhensibilité.

M. Olcott fait grand éclat d'une phrase prononcée par Haeckel, lors de sa récente visite à Ceylan. Le célèbre naturaliste aurait dit « qu'autant qu'il avait compris la théorie bouddhiste sur l'éternité de la nature, sur celle de la force et sur quelques autres points, elle était identique aux dernières déductions de la science. » Je ne sais si l'on doit prendre ce compliment à la lettre. Mais on peut se demander jusqu'à quel point M. Haeckel serait disposé à garantir l'orthodoxie scientifique de l'interprétation que M. Olcott donne en ces termes de la théorie bouddhiste sur les renaissances :

Q. 70. — *Cette doctrine bouddhiste est-elle admise ou repoussée par les enseignements de la science moderne?*

R. — Elle est d'accord avec la science, puisque c'est la doctrine de la cause et de l'effet. La science professe que l'homme est le résultat d'une loi de développement, qu'il part de l'imparfait et de l'inférieur pour s'élever à une condition parfaite et supérieure.

Q. 71. — *Comment s'appelle cette doctrine scientifique?*

R. — L'Evolution.

Q. 72. — *Y a-t-il d'autres endossements du bouddhisme par la science?*

R. — La doctrine de Bouddha enseigne qu'il y a plusieurs ancêtres de la race humaine; qu'il y a un principe de différenciation parmi les hommes, que certains individus ont une plus grande capacité que d'autres pour acquérir rapidement la sagesse.

Jusqu'ici, c'est parfait, et le bouddhisme peut se dire non seulement en conformité avec les idées dominantes de notre science à la mode, mais encore en avance sur la plupart des théologies professées par les grandes religions positives de notre époque.

Mais sautons quelques pages et arrivons à la théorie des *Devas*, qui prétend se rattacher à la même doctrine scientifique :

Q. 154. — *Vous avez parlé d'un* Deva *ayant apparu sous diverses formes au prince Siddartha. Qu'est-ce que croient les bouddhistes sur les races d'êtres invisibles ayant des rapports avec l'humanité?*

R. — Ils croient que de tels êtres existent, qu'ils habitent des mondes, des sphères qui leur sont propres. La doctrine bouddhiste

professe que, par un entraînement interne de soi-même, en surmontant sa basse nature, l'Arhahat peut devenir supérieur aux meilleurs des *Devas* et commander à leurs ordres les moins élevés.

Dans son *Appendice*, le colonel Olcott est plus explicite encore : « Ces êtres, dit-il, ne sont pas exclusivement des âmes humaines désincarnées, ni exclusivement des entités sous-humaines évoluées par la nature dans son labeur progressif pour produire l'humanité, mais l'un et l'autre. Humains ou élémentals, bons ou mauvais, bienveillants ou cruels, gracieux ou monstrueux, quels qu'ils soient ou que soient leurs noms, *ils sont aussi bien les produits légitimes de l'éternelle et constamment active Loi de l'évolution* que les plantes et les animaux observés et classés par la philosophie moderne. La philosophie bouddhiste, on le voit, n'admet le surnaturalisme pas plus du côté invisible ou subjectif de l'univers que de son côté visible ou objectif ; partout, à quelque degré que ce soit, qu'il s'agisse de la nature de la pierre, de celle de l'homme ou du *Deva*, fonctionne la seule loi des causes régissant les effets donnés, sans intermittence aucune. »

Il est certain qu'aujourd'hui on ne peut plus voir dans l'homme le but ni même le couronnement définitif de la création. Depuis longtemps déjà, les progrès de la science ont miné la vieille conception anthropocentrique de l'univers qui prévaut encore dans la cosmologie chrétienne, et c'est en vain que l'école hégélienne a tenté de la reconstituer dans le monde moral, sur les bases de l'idéalisme subjectif. Si la loi de l'évolution n'est pas un vain mot, et s'il est permis de tirer une conclusion du développement que révèle l'histoire de la vie sur notre planète, il faut bien admettre, avec un des principaux évolutionnistes américains, « l'existence de combinaisons de matière et de force aussi supérieures à l'humanité que celle-ci l'est à l'algue et au cristal. » Mais, tandis que l'évolutionniste place ces êtres supérieurs dans le temps, le bouddhiste les suppose dans l'espace ; le premier les range parmi nos descendants et nos successeurs sur le globe ; le second en compose les habitants actuels du monde invisible et des espaces planétaires.

Si encore le bouddhisme se bornait à admettre, dans d'autres sphères, l'existence d'êtres doués d'une constitution différente de

la nôtre, il n'y aurait peut-être rien à redire. Le bon sens paraît même venir à l'appui de cette hypothèse, en ce qu'il est difficile de supposer les phénomènes de la vie restreints à notre grain de poussière cosmique, perdu dans l'immensité de l'univers. Mais quand M. Olcott soutient que ces êtres hypothétiques peuvent intervenir dans les affaires terrestres et entrer directement en relations avec nous, ne rouvre-t-il pas la porte à ce merveilleux et à ce surnaturel, que, plus haut, il déclare réprouver et proscrire[1] ? Il n'est pas indispensable à la grandeur de l'humanité — Bouddha lui-même l'avait compris — qu'elle puisse étendre sa domination au delà des limites terrestres. Ce qui constitue notre vraie royauté dans la nature, c'est, comme Pascal l'a dit dans une de ses pages les plus sublimes, que l'homme se connaît en face d'un univers qui s'ignore.

## IV

Ces objections à la métaphysique du bouddhisme ne doivent pas nous empêcher de reconnaître les services qu'ils a rendus à une immense fraction du genre humain. Ses préceptes moraux comptent sans doute des précédents dans la philosophie hindoue. Mais le Bouddha a eu le mérite de réunir ces axiomes épars en un corps de doctrine, assis, pour la première fois dans l'histoire, sur la raison et non sur la révélation. Sous ce rapport, Siddhartha, le fondateur traditionnel du bouddhisme, est bien un précurseur de la morale indépendante, qui tend à remplacer de nos jours les éthiques des religions positives.

Il convient, toutefois, de distinguer, parmi les commande-

1. On conçoit que de pareilles doctrines se propagent dans l'Inde, cette terre classique du merveilleux ; mais il est plus étrange de les rencontrer, en pleine culture moderne, sous la plume de savants aussi éminents que MM. Balfour Stewart et Tait. Voici ce que nous lisons dans la dixième édition de leur *Unseen Universe* : « La difficulté scientifique relative aux miracles disparaîtra entièrement, si on accepte une opinion quelconque qui comporte la présence, dans cet univers, d'êtres invisibles beaucoup plus puissants que nous. Il est naturellement admis que l'invisible et le visible ont été et sont encore constamment en relations intimes. » (*L'Univers invisible*, traduction française de la dixième édition, 1 vol. Germer-Baillière, 1883, p. 331).

ments du bouddhisme, deux ordres de devoirs bien différents : les uns qui, se rattachant à la poursuite du Nivarna, reposent sur l'intérêt personnel ; ce sont ceux qui ont pour objet la répression des désirs, des convoitises, des passions, le détachement des choses de ce monde, la délivrance des illusions qui s'opposent au progrès dans les voies du renoncement. A cet ordre d'idées se rattachent les principales *aversions* du bouddhisme, savoir : le meurtre, le vol, l'adultère, le mensonge et l'ivresse ; ainsi que la plupart des vertus qu'il recommande : la chasteté, la patience, le courage, l'humilité, la pratique de la contemplation et de l'étude. La seconde catégorie implique un élément plus actif : l'amour du prochain, se traduisant en obligations positives de bienveillance et de dévouement.

Le bouddhisme ordonne formellement de rendre le bien pour le mal : « Si un homme me cause follement préjudice, » dit le Maître dans le *Dharma pada*, « je le couvrirai en retour de mon amour empressé ; plus il m'aura fait de mal, plus je lui ferai de bien. » Cet esprit de charité embrasse toutes les créatures vivantes, et on connaît la légende du Bouddha se donnant en pâture à une tigresse affamée qui ne pouvait plus nourrir ses petits.

Or, ici, — comme l'a fait judicieusement remarquer M. F. Pillon dans son étude sur les religions de l'Inde, — le bouddhisme dépasse son principe, qui consiste à mettre la délivrance finale dans une extinction complète du désir et de la vie. On ne peut donc soutenir que le bouddhisme ait tranché le problème, encore sans solution, d'asseoir la morale sur la base de l'intérêt personnel, ou, comme on dit également, de rattacher l'altruisme à l'égoïsme. L'adoption d'une éthique humanitaire reste aussi bien un hors-d'œuvre dans la religion de Siddhartha que dans celle de Comte, où elle repose au même titre sur des bases exclusivement sentimentales. Mais si, sur ce point, le bouddhisme s'est montré inconséquent, c'est à cette inconséquence heureuse qu'il doit d'être devenu une religion. En effet, s'il s'était borné à préconiser la philosophie du renoncement, il n'eût fait qu'introduire une secte de plus dans le brahmanisme, où, depuis longtemps déjà, nombre de philosophes avaient placé la contemplation et l'ascétisme au-dessus des sacrifices et des rites comme moyens d'atteindre le salut, c'est-à-dire l'absorption dans le Grand-Tout.

Les premiers bouddhistes ont eu conscience de cette contradiction, et ils s'en sont même fait, avec raison, un titre de gloire. La tradition rapporte que, dans son avant-dernière existence, le Bouddha avait déjà mérité le nirvana, mais qu'il désirait renaître une fois de plus, afin de rendre service à l'humanité. Une autre légende raconte qu'ayant découvert le chemin du salut dans sa méditation sous le figuier de Gaya, il se demanda un instant s'il garderait la vérité pour lui-même ou s'il se donnerait la peine de la prêcher à ses semblables. Mais cette hésitation fut de courte durée, et l'alternative qu'il choisit lui valut mieux que le nirvana : la reconnaissance et la vénération de millions de ses semblables, auxquels il est venu fournir, pendant une longue suite de siècles, l'adoucissement de leurs misères et la consolation de leurs souffrances.

Tout d'abord, il faut reconnaître au bouddhisme la gloire d'avoir, plusieurs siècles avant notre ère, fait régner la tolérance religieuse de l'Himalaya à l'océan Indien. Sa propagation fut purement pacifique. « Un siècle avant l'ère chrétienne, raconte M. Félix Nève, professeur de sanscrit à l'Université catholique de Louvain[1], des accents poétiques d'un genre nouveau se faisaient entendre au milieu des contrées civilisées de l'Inde ; ils partaient de la bouche d'hommes de toute classe et de toute profession, et c'est avec surprise que les écoutait la foule, dont l'oreille n'était accoutumée qu'aux chants lyriques et liturgiques des Védas et aux récits héroïques de l'épopée naissante. « Quelles sont ces belles poésies que vous chantez? » leur disait-t-elle, comme le fit un jour Pourna, le héros d'une légende fameuse. — « Ce ne sont point des poésies, ce sont les propres paroles du Bouddha. » — Tels étaient les symptômes pacifiques qui annonçaient alors la plus grande révolution religieuse dont l'Inde ait été le théâtre. »

C'est par des procédés analogues que le christianisme s'étendit dans l'empire romain. Mais il y a cette différence fondamentale, qu'une fois victorieuse, la religion du Bouddha n'oublia pas ses principes de tolérance et de paix. Qu'on relise ces maximes du grand roi Asoka, le Constantin du bouddhisme, formulées en

1. *Les Epoques littéraires de l'Inde.* Muquardt, Bruxelles, 1883, p. 481.

pleine lutte contre l'ascendant des brahmanes et encore trop peu pratiquées dans notre société chrétienne : « Il ne faut jamais blâmer la croyance des autres; c'est ainsi qu'on ne fera de tort à personne. Il y a même des circonstances où il faut honorer la croyance qu'on ne partage pas. En agissant ainsi, on fortifie sa propre croyance et l'on sert celle d'autrui. — Puissent les disciples de chaque doctrine être riches en sagesse et heureux en vertu! »

Chez la plupart des populations mongoles qui l'ont adopté, le bouddhisme a non seulement ouvert les voies à la civilisation, mais encore provoqué un adoucissement notable des mœurs. M. A. de Rémusat fait remarquer qu'au temps de Gengis Khan, une égale férocité distinguait les nations de race turque et de race mongole, momentanément réunies sous ses lois. Or, les premières, restées attachées à l'islamisme, ont conservé toutes leurs dispositions au carnage et à la rapine, tandis que les secondes, ayant successivement adopté le bouddhisme, sont actuellement aussi pacifiques qu'elles étaient autrefois turbulentes et indociles. Il y a là un des exemples les plus frappants qu'on puisse relever de l'influence exercée par la religion sur les mœurs

Chez les Hindous, si, même à l'époque de son triomphe, le bouddhisme n'a pas effacé la démarcation des castes, il a renversé les bases religieuses sur lesquelles elle s'appuyait. A vrai dire, il n'a directement attaqué ni l'existence des dieux, ni l'infaillibilité des Védas, ni l'autorité des Brahmanes, ni l'efficacité des sacrifices et des rites, mais il a pratiquement supprimé ces dogmes en préconisant une autre voie pour atteindre à la délivrance. Siddartha lui-même passe pour avoir résumé sa doctrine dans ce verset :

« *S'abstenir du péché ;*
*Acquérir la vertu ;*
*Purifier son cœur ;*
*Telle est la religion des Bouddhas.* »

L'attitude du bouddhisme vis-à-vis des vieux rites et des antiques traditions religieuses n'est peut-être résumée nulle part d'une façon plus explicite et plus élevée que dans la parabole du Sigalowada Soutta. Je regrette de ne pouvoir citer ce document

en entier d'après Rhys Davids; j'en donnerai cependant le préambule et le sens général : un jour que le Maître faisait sa tournée pour récolter les aumônes dans les plantations de Rajagriha, il arrive chez un chef de famille nommé Sigala, au moment où celui-ci s'incline, les mains jointes, vers les quatre points cardinaux, ainsi que vers le nadir et le zénith. Comme le Maître désire savoir le motif de cette cérémonie, Sigala répond qu'il se conforme aux coutumes paternelles, afin d'écarter les maux qui pourraient survenir de ces six points. Alors le Maître lui apprend que le meilleur moyen de se protéger dans toutes les directions, c'est de faire le bien dans tout son entourage, à ses parents dans l'Orient, à ses professeurs dans le Sud, à sa femme et à ses enfants dans l'Ouest, à ses amis et à ses parents dans le Nord; aux esprits religieux, qu'ils soient brahmanes ou bouddhistes, vers le zénith ; à ses esclaves et à ses serviteurs vers le nadir. Le Maître énumère ensuite, avec un ordre méthodique, qu'on trouve encore dans quelques-uns de nos traités de morale, toute la série des devoirs réciproques : 1° entre parents et enfants; 2° entre instituteurs et élèves; 3° entre mari et femme; 4° entre amis et compagnons; 5° entre maîtres et serviteurs; 6° entre religieux et laïques. Ce discours, qui convertit naturellement Sigala aux vues du Maître, se termine ainsi : « La générosité, la courtoisie, la bienveillance, le désintéressement sont au monde ce que la clavette de l'essieu est au chariot. »

Rhys Davids ajoute ce commentaire : « Les idées formulées dans le Sigalovada Soutta portent l'empreinte d'un état social que notre âge d'anxiétés et de compétitions sociales a depuis longtemps laissé en arrière. Mais, du moins, nous pouvons nous imaginer la félicité dont aurait joui sur les bords du Gange le village ou le clan pénétrés des sentiments bienveillants et fraternels, de l'esprit de justice, qui respirent dans ces naïves et simples paroles. » — Il est certain que la société cingalaise d'aujourd'hui peut à peine nous donner une idée affaiblie du régime introduit par le bouddhisme dans l'Inde, vers l'époque où le roi Asoka instituait l'office de *Dharma Mahâmatra* ou ministre de la Justice et gravait sur le roc ses immortels édits de morale religieuse et humanitaire.

Et cependant, dans l'Inde même, le bouddhisme ne devait

pas tarder à montrer le défaut de sa cuirasse. Comme le christianisme, comme toutes les doctrines religieuses qui se fondent sur le renoncement et qui cherchent dans le communisme un remède contre les inégalités sociales, il devait promptement aboutir à une rupture entre les fidèles et les profanes, entre l'Eglise et le monde. A l'instar des premiers chrétiens, les disciples du Bouddha, aussi longtemps qu'ils se bornèrent à former de petites communautés, purent mettre en pratique tous les préceptes du Maître. Mais quand le bouddhisme devint la religion des foules, il lui fallut bien composer avec les habitudes du temps, non moins qu'avec les nécessités de la vie sociale. De là, une rupture grandissante entre l'élément laïque, qui professait un bouddhisme mitigé, et l'élément religieux, qui constitua l'Eglise ou *Sangha*. Les membres de cette dernière institution ne se distinguaient d'abord que par des devoirs plus nombreux et par une discipline plus stricte. Mais, si parmi leurs obligations se trouvait le vœu de pauvreté, rien n'empêchait l'Eglise de posséder pour eux, et bientôt on vit la mainmorte monastique dévorer l'Inde.

Le brahmanisme n'avait guère eu que des ascètes; le bouddhisme eut des couvents dont le nombre et la munificence se révèlent encore aujourd'hui par leurs ruines. Aussi n'est-t-il pas étonnant qu'au bout de dix siècles la « pure » religion du Bouddha se trouvât en pleine décadence et qu'actuellement il n'y ait plus un bouddhisme dans l'Inde proprement dite. J'ai déjà rappelé ce qu'était devenu le bouddhisme septentrional. Si le bouddhisme du Sud n'est pas tombé aussi bas, il le doit à des circonstances locales, au nombre relativement restreint de ses adeptes et surtout à une moindre infiltration des anciennes superstitions populaires. Mais les abus de la mainmorte n'en existent pas moins à Ceylan, et tous les voyageurs sont d'accord pour y voir une cause de la décadence qui a atteint pendant le moyen âge cette riche et fertile contrée, où les anciens navigateurs avaient placé le paradis terrestre. — Transporté dans l'Occident, le bouddhisme y produirait les mêmes effets et, si notre civilisation cherche partout à se débarrasser des couvents catholiques, ce n'est pas pour les échanger contre des couvents bouddhistes, — même en supposant que ces derniers soient préférables.

Du reste, toute la morale du Bouddha, là même où elle nous commande l'activité en faveur de nos semblables, est empreinte de l'esprit de renoncement qui forme le fond de la métaphysique bouddhiste. La charité même et l'esprit de sacrifice y reflètent plutôt un abandon de soi qu'un désir de réparer l'injustice des souffrances d'autrui. Le vrai sentiment du droit en est absent. On n'y trouve pas un mot en faveur des vertus civiques et des qualités viriles que l'esprit moderne reproche précisément au christianisme d'avoir trop ignorées, sinon découragées. Enfin, le souverain bien s'y trouve placé dans l'inaction, ce qui est directement en antagonisme avec la tendance de notre époque à mesurer le progrès par l'intensité de la vie, de la sensation et de la pensée.

Je sais bien qu'on m'objectera la formation récente d'une philosophie pessimiste en Europe, et je suis loin de contester le développement qu'a pris cette école, tout au moins en Allemagne. Mais, au point de vue pratique, elle n'a point franchi les sphères de la spéculation pure et elle n'a pu prévaloir, même dans son pays natal, contre l'instinct qui pousse les hommes à chercher le remède de leurs misères dans l'amélioration et non dans le ralentissement de l'existence. Le héros favori de la société moderne, c'est l'ingénieur qui perce les montagnes pour décupler l'activité économique des nations, non le moine mendiant ni même le moine prêcheur qui nous donne l'exemple du renoncement et qui prétend nous conduire au repos du nirvana.

Bien plus, même au point de vue pessimiste, le nirvana n'est pas une solution, ou du moins ce n'est qu'une solution partielle. Ainsi qu'on l'a objecté aux fondateurs du pessimisme allemand, l'extinction de la souffrance par l'extinction de la vie constitue un problème qui ne serait pas résolu par la disparition de l'individu ni même de l'humanité. Si la race humaine, dégoûtée de vivre, renonçait, d'un commun accord, à se reproduire, ou même si elle trouvait quelque autre moyen de s'abîmer dans un vaste

suicide collectif, la vie et la souffrance n'en continueraient pas moins à régner sur le globe, comme aux âges qui ont précédé la venue de l'homme, et rien ne nous autoriserait à croire que du combat persistant pour la vie entre les représentants supérieurs de l'animalité, il ne finirait point par surgir une sorte d'humanité nouvelle, condamnée à repasser par toutes les dures étapes du calvaire du progrès, jusqu'au jour où le perfectionnement de ses connaissances lui permettrait, comme à sa devancière, de découvrir et de prendre le chemin de la délivrance. Ainsi donc, en morale comme en métaphysique, le bouddhisme ne pourrait réaliser la prédiction de M. Olcott qu'à condition d'être corrigé ou complété par une conception supérieure de l'homme et de sa destinée dans l'univers.

## VI

## HARRISON CONTRE SPENCER SUR LA VALEUR RELIGIEUSE DE L'INCONNAISSABLE[1]

Sous le titre de : *Religion, a Prospect and Retrospect*, M. Herbert Spencer a publié, au commencement de cette année, dans la revue anglaise *The Nineteenth Century*, le chapitre qui doit servir de conclusion au sixième volume de ses *Principes de Sociologie*. Cet article ne fait guère que développer des opinions déjà esquissées au cours des volumes précédents. notamment dans les *Premiers Principes*; il n'en a pas moins fait sensation, tant par la portée du sujet qu'à raison de l'intérêt qui s'attache à tous les travaux de l'auteur. Dès son apparition, il a été intégralement reproduit en français par la *Revue philosophique* et en italien par la *Rivista di filosofia scientifica*; il a provoqué de nombreuses polémiques dans les revues anglaises, tant religieuses que philosophiques et littéraires; enfin plusieurs collaborateurs du recueil même qui l'avait accueilli y ont répondu, à des points de vue divers, particulièrement un *essayiste* de talent, bien connu comme écrivain et comme conférencier, M. Frédéric Harrison, le principal représentant du positivisme orthodoxe en Angleterre. Quoique son article soit loin d'avoir obtenu le même retentissement que celui de M. Spencer, nous n'avons pas cru sans intérêt de le lui opposer, afin de les juger l'un par l'autre, en tant qu'ils se rapportent à l'évolution historique du sentiment religieux. Nous possédons là, exposées en quelques pages par les interprètes les plus autorisés des deux écoles, les vues, plus ou moins discutables, mais assurément fort originales, de penseurs, qui, tout en se réclamant des méthodes positives et en différant d'opinion sur

1. *Revue de l'histoire des Religions* t. IX (1884) p. 350 et suiv.

la nature comme sur le rôle de la religion, professent cependant une égale confiance dans l'avenir du sentiment religieux. Leur antagonisme même ajoute à l'attrait et à l'utilité de la comparaison[1].

## I

M. Spencer commence par établir que, pour expliquer « la genèse de la religion, » il faut rechercher la forme primitive du sentiment religieux, et cette forme, il croit la trouver dans l'animisme. Nous ne reproduirons pas son raisonnement à cet égard, après le résumé si complet et si judicieux que M. Albert Réville en a fait, dans la *Revue de l'histoire des Religions*. Rappelons seulement que M. Spencer place l'origine du sentiment religieux dans la croyance aux *doubles* et aux revenants, engendrée chez l'homme primitif par les apparitions du rêve. Les esprits ne sont d'abord que des êtres doués d'une organisation physique et morale analogue à celle de l'homme, sauf, qu'ils possèdent des facultés extraordinaires; peu à peu ils se *dématérialisent*, se multiplient à l'infini, se logent dans toute la nature où ils deviennent les auteurs des phénomènes, enfin se divisent en esprits inférieurs et en esprits supérieurs ou *dieux*. Même ces derniers ne sont, au début, que des hommes agrandis, présentant les besoins, les appétits, les passions de l'espèce humaine. Mais, avec le progrès des idées et des sentiments, il se « *désanthropomorphisent*, » il ne gardent de l'homme que les qualités supérieures, et ils finissent par se fondre en un seul Être, de plus en plus abstrait.

Que ressort-il de ces faits pour l'avenir? « D'un côté, dit M. Spencer, il est irrationnel de croire à la brusque cessation des changements qui ont donné au sentiment religieux sa forme actuelle. D'autre part il n'est pas moins irrationnel de supposer que ce sentiment, engendré, comme on vient de le voir, par un

1. Une autre réponse publiée dans la même Revue, sous le titre de *Christian Agnosticism*, par un membre distingué de l'anglicanisme libéral, le chanoine H.-G. Curteis, félicite M. Spencer d'avoir concouru à épurer notre idée de Dieu en la débarrassant de mainte excroissance anthropomorphique. D'après l'auteur, M. Spencer se borne à marcher sur les traces des premiers Pères, et, pour que son agnosticisme devienne « chrétien, » il n'y aurait qu'à introduire dans son « Énergie ultime, » outre les notions de force et de permanence, celles de *dessein* et de *bonté*.

procédé naturel, soit sur le point de disparaître en laissant derrière lui un vide absolu. » L'auteur des *Principes de Sociologie* rappelle ici le grand principe ou plutôt la loi suprême sur laquelle il fait pivoter tout son système de l'univers : le rythme de l'évolution et de la dissolution, ces deux procédés simultanément à l'œuvre dans toute la nature. L'évolution se traduit par un accroissement de coordination, en même temps que d'hétérogénéité : en religion, elle a conduit à la multiplication, à la classification et à la hiérarchie des esprits, le tout se couronnant par la conception d'un pouvoir suprême et unique. Quant à la dissolution, elle se manifeste par la diminution croissante de la part faite au surnaturel dans l'explication des phénomènes, par la disparition des esprits et des dieux secondaires, enfin par la suppression des attributs inférieurs assignés à l'Être suprême.

M. Spencer estime que là ne s'arrêtera pas cette double action. Non seulement elle nous conduira à ne plus chercher dans la Divinité des sentiments qui sont connexes aux limitations de la nature humaine, tels que le regret, le repentir, la colère, etc., mais encore elle finira par établir l'incompatibilité de tout sentiment, de toute conscience, de toute volonté, avec la conception même de l'Être suprême, — ce qui reviendra à lui enlever les qualités regardées encore aujourd'hui, parmi les déistes, comme ses attributs les plus essentiels, à savoir : l'omniscience, la bonté, la personnalité[1] : « Cette conception, qui a été en s'élargissant depuis l'origine, dit-il, continuera à s'élargir jusqu'à ce que, par la disparition de ses limites, elle devienne une donnée de la conscience qui dépasse les formes de la pensée distincte, bien que, comme donnée de la conscience, elle doive subsister à jamais. »

Il convient de rappeler que, dès ses *Premiers Principes*, M. Spencer a affirmé la nécessité logique, ainsi que la validité de

1. En effet, selon l'école associationniste, — dont relève M. Spencer à l'instar de presque tous les psychologues anglais contemporains, — nul être sentant ne peut être immuable ni omniscient, puisque la production de tout sentiment exige une succession d'états de conscience. De même, chaque volition présuppose un motif et disparaît avec la réalisation de son objet. Enfin l'intelligence implique des activités indépendantes et extérieures; elle ne peut fonctionner que sous l'excitation d'impressions engendrées par des agents externes. Il faut cependant remarquer qu'un autre représentant de la même école, M. Stuart Mill, admet la possibilité de concevoir l'Esprit divin comme la succession des pensées divines prolongées pendant toute l'éternité.

la croyance à l'existence positive de l'absolu. Qu'on analyse les opérations de l'esprit ou qu'on ramène à l'unité les phénomènes de la nature, il soutient que, en fin de compte, on aboutit à une réalité inconditionnée et, partant, inconnaissable, sauf dans ses manifestations. Au cours de l'article qui nous occupe, il revient sur ce thème pour établir que l'affirmation, ainsi comprise, de l'inconnaissable sera le dernier mot de la religion (peut-être vaudrait-il mieux dire de la théologie), comme il est déjà le dernier mot de la science. Mais ici on se demande comment une vérité absolue peut être obtenue par la modification graduelle de conceptions absolument fausses au début. C'est, répond l'auteur, que les superstitions, même les plus primitives, renfermaient en germe cette vérité : « Le pouvoir qui se manifeste dans la conscience est simplement une forme différemment conditionnée du pouvoir qui se manifeste en dehors de la conscience. »

L'homme primitif se sent en lui-même une source d'énergie. Dans chaque impulsion qu'il imprime à ses membres ou aux objets extérieurs il a le sentiment de l'effort, et par conséquent c'est à des efforts analogues qu'il rattache tous les changements dont il n'est point l'auteur. En d'autres termes, il attribue ces derniers changements à la volonté, soit de ses semblables, soit d'autres êtres vivants, soit de créatures mystérieuses dont il puise la notion dans l'idée du double.

Peu à peu, ces doubles ou esprits cessent d'être une copie de l'homme et la notion de la force ne s'identifie plus avec la nature de la volonté humaine : cette rupture ou « disassociation » atteint son extrême limite chez le savant qui attribue tous les changements physiques à des forces, voire aux ondulations du milieu éthéré. Mais ces forces, l'homme de science même ne peut se les figurer qu'en les rapportant à cette énergie interne dont il a conscience par l'effort musculaire, et c'est en des termes exprimant la force subjective qu'il est toujours contraint de symboliser la force objective. Ainsi on aboutit à cette double conclusion « que la force, telle qu'elle existe en dehors de la conscience, ne peut être semblable à ce que nous connaissons comme force dans la conscience, et que cependant, puisque ces deux formes de force sont capables de s'engendrer l'une l'autre, elles doivent être des modes différents d'une même force. » D'où l'on peut conclure que

le terme final de la spéculation philosophique commencée par l'homme primitif, c'est cette assertion « que le pouvoir qui se manifeste à travers tout l'univers matériel est le même pouvoir qui se révèle en nous sous forme de conscience. »

Et M. Spencer ajoute : « Ceux qui croient la science occupée à dissoudre les croyances et les sentiments religieux paraissent méconnaître que tout ce qu'on enlève de mystère à l'ancienne interprétation se trouve reporté sur la nouvelle. On peut même dire que ce transfert implique accroissement, puisqu'à une explication empreinte d'une apparente plausibilité la science substitue une explication qui, après nous avoir fait remonter un peu plus haut, nous laisse en présence de l'inexplicable. » Il expose ensuite comment les progrès de la science ont eu pour résultat de *transfigurer* la nature : « Où l'on croyait apercevoir une parfaite simplicité, se révèle désormais une complexité grandiose ; où l'on voyait une inertie absolue, se découvre une activité intense ; où l'on ne soupçonnait que le vide, apparaît un merveilleux jeu de forces. » — Cette transfiguration est encore accentuée par les conclusions de toutes nos études psychologiques. En effet, la nécessité de penser aux phénomènes et aux forces extérieures en termes pris dans notre conscience, simples symboles de la réalité inaccessible, donne à l'Univers « un aspect spiritualiste plutôt que matérialiste. » — bien entendu, à la condition d'admettre que les manifestations phénoménales de l'Energie ultime ne peuvent, en aucun cas, nous faire concevoir ce qu'elle est réellement.

En même temps que la science analytique, loin de détruire, agrandit et transfigure ainsi l'objet de la religion, la science concrète élargit la sphère du sentiment religieux : « Depuis le commencement, chaque progrès des connaissances a été accompagné d'un accroissement dans la faculté d'admirer. L'assertion peut se vérifier aisément, en comparant, sous ce rapport, non seulement les sauvages et les civilisés, mais encore les individus d'une même société à différents degrés d'instruction. Cette faculté ne peut que se développer à mesure que nos conceptions s'élèvent et que nos vues s'approfondissent. Plus l'esprit pénétrera la complexité des phénomènes, plus il acquerra le don d'en saisir l'ensemble, de même que l'oreille exige une longue culture pour

devenir sensible aux harmonies complexes d'une symphonie. Peut-être, un jour, le cours des choses, aujourd'hui compréhensible seulement dans ses parties successives, sera t-il conçu dans sa totalité de façon à éveiller des sentiments aussi supérieurs à ceux de l'homme civilisé que les sentiments de ce dernier le sont à ceux des sauvages. — « Et ces sentiments ne seront pas diminués, mais plutôt accrus, par une analyse de la connaissance, qui, tout en imposant l'agnosticisme à l'homme, le porte sans cesse à imaginer quelque solution de la grande énigme qu'il sait ne pouvoir résoudre. D'une part, il se rend compte que les notions de commencement et de fin, de cause et de but, sont des notions relatives, propres à l'intelligence humaine et probablement inapplicables à la Réalité ultime qui dépasse cette intelligence. D'autre part, tout en soupçonnant que le mot d'explication, appliqué à cette Réalité, n'a plus aucun sens, il se sent néanmoins contraint de penser qu'il doit y avoir une explication. Mais, au milieu de ces mystères qui deviennent d'autant plus profonds qu'on y réfléchit davantage, il lui restera une certitude absolue : c'est que partout il se trouve en présence d'*une Energie infinie et éternelle de qui procèdent toutes choses.* »

## II

La formule par laquelle la doctrine de l'évolution nous livre ainsi son dernier mot ne date pas d'hier en philosophie : c'est tout bonnement du *panthéisme* ou, — si l'on veut exclure, même dans les mots dérivés du grec, toute mention de Dieu, — du *monisme*. La grande originalité de M. Spencer, est d'avoir fourni à cette conception de l'Unité suprême, qui jusqu'ici reposait sur la spéculation pure, une base en quelque sorte scientifique et positive. Mais il n'a pu arriver à ce résultat qu'en faisant, comme nous l'avons vu, un constant usage de la méthode psychologique. Aussi devait-il forcément en venir aux mains avec le positivisme doctrinal qui tient la psychologie en maigre estime et qui conteste à l'esprit humain le droit de s'aventurer au delà du monde phénoménal.

Ce sont surtout les disciples orthodoxes d'Auguste Comte que

devait froisser cette tentative de reconstruction, précisément parce qu'eux aussi prétendent asseoir un système religieux sur la conception positive du monde, et M. Harrison, qui, plus d'une fois déjà, a rompu des lances avec les principaux champions de l'évolutionisme, ne pouvait laisser échapper cette nouvelle occasion de saisir corps à corps, dans leur conclusion, les théories de M. Spencer.

Dans sa réponse — dont le titre même, *The Ghost of Religion*, indique suffisamment l'esprit, — M. Harrison rend hommage à la thèse critique et négative soutenue par son adversaire, en tant que celui-ci fait le procès aux affirmations téméraires de la métaphysique et de la théologie courantes. Mais il se refuse à le suivre dans ses efforts pour transformer le Dieu des vieilles religions en l'Inconnaissable des agnostiques. Il soutient qu'en dépit d'un *E* majuscule, l'Energie infinie et éternelle dont procèdent toutes choses n'a plus aucune analogie avec Dieu, si ce n'est par ses attributs négatifs. En effet, on lui enlève la bonté, la sagesse, la justice, la conscience, la volonté, la vie; — tout ce qui reste, c'est : « Une sorte de quelque chose au sujet de quoi nous ne savons rien. » — *Infini* et *Eternel* ne signifient que « sans limites, sans commencement ni fin. » — Ensuite pourquoi *une* Energie et non plusieurs? Affirmer qu'elle est unique, c'est prétendre qu'on possède sur l'Inconnaissable des renseignements fort importants, à savoir qu'il est homogène et identique dans l'univers entier. — Enfin l'affirmation qu'elle est la source de toutes choses est « une réminiscence équivoque de la théologie. » — Tout ce qu'il est nécessaire d'admettre, c'est la croyance pratique que l'homme est en présence d'une ou de plusieurs énergies dont il ne sait rien et auxquelles, par conséquent, il serait plus sage de n'assigner ni limites, ni conditions, ni fonctions. « Si c'est là tout ce que veut dire M. Spencer, il ferait mieux de s'en tenir au terme d'Inconnaissable. Encore serait-il plus philosophique de dire : l'Inconnu et même d'écrire le mot sans lettre majuscule. »

La grande erreur consiste à chercher l'essence de la religion dans ce qui en constitue un élément secondaire et passager. Le but de la religion n'est pas de répondre à une question d'ontologie, mais de rendre les hommes meilleurs.

L'évolution historique du sentiment religieux ne justifie nullement les conclusions qu'en tire « le chef reconnu de la philosophie évolutionniste. » Il est parfaitement admissible que l'illusion du double ait engendré la croyance aux esprits. Mais cette croyance ne représente nullement la première forme de la religion. Pendant d'innombrables siècles, des millions d'hommes n'ont d'abord connu que la forme religieuse nommée fétichisme par Auguste Comte, c'est-à-dire : « Le culte, non pas d'esprits d'une nature quelconque, ni d'êtres immatériels, qu'on supposait logés dans les choses, mais des objets matériels eux-mêmes, arbres, pierres, rivières, montagnes, étoiles, la terre, le feu, le soleil. » Ainsi, pendant une longue suite d'âges, la religion a été « le culte de la nature considérée dans ses influences sur l'homme, » et, si l'on doit juger de l'avenir par le passé, elle sera, dans le cycle des âges futurs : « Le culte de l'Humanité appuyée sur la Nature. » — Ces deux cultes ont la même base : « La croyance de l'homme à un pouvoir qui gouverne sa vie et un sentiment de gratitude envers ce pouvoir. » « Le règne de la théologie n'aura été qu'un intermède. »

*Toute religion sérieuse renferme trois éléments : la croyance,* le culte, les règles de conduite. Dès lors, que faut-il penser d'une religion qui laisse le cœur humain dans l'état où elle l'a trouvé ; qui n'offre prise ni à la dévotion, ni à la foi ; qui ne peut avoir ni *credo,* ni doctrines, ni temples, ni prêtres, ni instituteurs, ni rites, ni morale, ni esthétique, ni espérances, ni consolations ; qui se résume en ce seul dogme : « L'Inconnu est partout et l'Evolution est son prophète » ?

L'universelle présence d'un *substratum* inconnaissable ou plutôt inconnu n'est qu'une généralisation. Appelez-la le premier axiome de la science, une loi de l'esprit humain, ou, mieux encore, le postulat universel de la philosophie, soit. Mais n'y cherchez rien de ce qui engendre une religion. Sans doute ce *substratum* concorde en certains points avec l'objet ordinaire du culte. Il excite notre faculté d'émerveillement ; il suggère l'idée d'une extension vague et indéfinie ; il offre le triple caractère de l'ubiquité, du mystère et de l'immensité. Mais, s'il possède ces attributs en commun avec Dieu, il les partage également avec la force, la gravitation, l'atome, la vibration, le temps et l'espace.

Or, qui a jamais songé à une religion de la gravitation, à un culte des atomes? Qui, « sauf peut-être un Kantien en délire, » a jamais fait son Dieu de l'Espace et du Temps?

D'autre part, cet Inconnu manque de tout ce qui lui serait nécessaire pour devenir l'objet d'une religion. Sans doute l'émerveillement et le mystère ont une place dans la religion, mais une place subordonnée. « Les racines et les fibres de la religion doivent se chercher dans l'amour, la sympathie, la gratitude, la conscience d'une infériorité et d'une dépendance, l'identité de la volonté, l'acceptation d'une règle, la poursuite d'un but, la vénération de la majesté, de la bonté, de l'énergie créatrice, de la vie. »

La religion la plus élémentaire a toujours établi des liens de sympathie entre les adorateurs et l'objet de leur vénération. De la part de celui-ci, elle a toujours supposé l'exercice d'une influence positive, de la part de ceux-là un sentiment de gratitude à raison de cet exercice, ainsi que le désir de régler leur conduite en conséquence. Or, quelle intervention pouvons-nous attendre de l'Inconnaissable? Il serait tout aussi logique d'adorer l'Equateur ou le Méridien; encore ces derniers rendent-ils des services aux géographes et aux marins.

On a beau dire que l'Inconnaissable a une existence réelle. Puisque nous ne pouvons rien connaître sur son compte, pratiquement c'est comme s'il n'existait pas : « Est-ce que l'évolutionniste communie avec l'Inconnaissable dans le silence du cabinet? Est-ce qu'il en fait l'objet de ses méditations? On aimerait à voir une *Imitation de l'Inconnu.* »

On peut bâtir des autels à un Dieu ignoré, qu'on se figure comme un être réel, nous connaissant, bien que nous ne le connaissions pas. Mais quel autel élever, même par métaphore, à un Inconnaissable qu'on n'a pas la moindre raison de se représenter comme nous connaissant ou nous influençant sous un rapport quelconque? M. Harrison fait ici défiler devant nous l'enfant avide de connaître et d'aimer, la mère et l'épouse frappées dans leurs affections les plus chères, les faibles et les opprimés, les pauvres et les souffrants, tous ceux qui cherchent un guide et un soutien moral, tous ceux qui ont soif d'espérer et de croire; il nous montre cette foule éperdue et désorientée accourant vers l'évolutionniste pour lui crier : « Homme de science, vous avez chassé nos prê-

tres et réduit au silence nos vieux maîtres. Quelle nouvelle foi avez-vous à nous donner? » Et le philosophe de répondre, le cœur saignant : « Pensez à l'Inconnaissable. »

Puisque l'Inconnaissable est aussi impuissant que « la précession des équinoxes » à grouper les hommes dans une communauté de croyances, de sentiments et de but, il ne peut avoir ni congrégations qui le vénèrent, ni temples qui lui soient dédiés, ni images ou symboles pour ses mystères. Si, pourtant! il existe un symbole de l'Inconnaissable : c'est la formule algébrique de l'inconnu élevé à sa plus haute puissance ($X^n$). Verrons-nous jamais les adorateurs de l'Inconnaissable se réunir pour s'écrier : « O $X^n$, aime-nous, secours-nous, rends-nous un avec toi! »

Enfin, quelle est la mission de la religion, sinon de modeler l'esprit des hommes, afin de réagir sur leur conduite? « Le nom vénéré de la religion signifie, dans un millier de langages, les convictions les plus profondes de l'homme, ses plus sûres espérances, les aspirations les plus sacrées du cœur qui puissent unir les générations en une seule fraternité, secourir la veuve et l'orphelin, soutenir le martyr sur le bûcher et le héros dans la bataille. Pourquoi garder ce magnifique vocable, associé à tout ce qu'il y a de grand, de pur et de sympathique dans la nature humaine, s'il faut désormais le limiter à une idée qui, par son essence même, ne peut avoir rien de commun avec la connaissance, la foi, la sympathie, le bonheur et la vie? »

En réalité l'agnosticisme — un mot malheureux en fait de religion, car, à l'instar de protestantisme, il implique uniquement une idée de divergence et de négation — représente la dernière étape de la décomposition qui a graduellement miné la vieille conception ontologique du sentiment religieux. Cette conception se trouve pour ainsi dire réduite à l'absurde par un procédé qui, en voulant maintenir la religion dans le domaine de l'Inconnaissable, la condamne à devenir « un incompréhensible *minimum*. »

Cependant la religion en elle-même n'est pas menacée; elle ne fait que rentrer dans sa vraie sphère : le connu, le réel, le royaume de la loi, l'empire de l'homme. Il faut que, renonçant à la prétention de nous expliquer l'univers, elle redevienne, non seulement anthropocentrique, comme l'ont été toutes les religions importantes, mais encore franchement *anthropique* : « L'Huma-

nité est le plus grand objet de vénération dans la région du réel et du connu, l'Humanité avec le monde, qui lui sert de base et d'entourage. Pour nous, le chemin s'éclaircit, à mesure que nous voyons la religion de l'Esprit terminer une longue et anxieuse évolution de trente siècles dans sa déduction légitime : la religion de l'Inconnaissable, un des paradoxes les plus mémorables de notre histoire intellectuelle. L'alternative est parfaitement claire : ou bien se cramponner à la religion de l'Esprit, quand la science réduit l'Esprit à rien, ou bien accepter une religion de la réalité qui maintient intactes les traditions et les fonctions principales de la religion. »

## III

Nous n'avons pas ici à prendre parti pour ou contre la philosophie de l'évolution. Les seuls points que nous voudrions examiner dans la controverse, c'est d'abord si le développement historique du sentiment religieux peut se résumer en une réduction graduelle des attributs divins, en une simplification, ou, pour emprunter à M. Spencer ce terme barbare, en une « désanthropomorphisation » de la divinité, — ensuite si la théorie de l'inconnaissable possède tous les éléments nécessaires pour engendrer une religion, — enfin si le sentiment religieux tend à se dépouiller de tout élément moral ou s'il est destiné, comme le soutiennent les comtistes, à se confondre avec l'altruisme, avec le dévouement à l'humanité.

M. Harrison critique vivement la théorie qui place l'origine de la religion dans la croyance aux *doubles* apparus en rêve. Certes, nous ne sommes pas fanatiques de cette hypothèse; nous préférerions même admettre, à l'instar de M. A. Réville, que la religion a débuté par le culte d'objets naturels ou de phénomènes cosmiques — personnifiés, animés, *anthropomorphisés* par l'imagination de l'homme primitif. — Mais ces réserves ne portent pas atteinte au raisonnement général de M. Spencer, en ce qui concerne soit la nature spirituelle de la première notion que l'homme s'est formée du divin, soit le travail de simplification et d'épuration que cette notion a constamment subi au cours des âges.

La thèse de M. Harrison, au contraire, — que l'homme aurait commencé par l'adoration d'objets matériels « franchement regardés comme tels, » — nous paraît absolument contraire au raisonnement et à l'observation. Il cite, à titre d'exemple, l'antique religion de la Chine, « entièrement basée sur la vénération de la Terre, du Ciel et des Ancêtres, considérés objectivement et non comme la résidence d'êtres immatériels. » C'est là jouer de malheur, car, sans même insister sur ce que peuvent être des Ancêtres « considérés objectivement, » il se trouve précisément que la religion de l'ancien empire chinois est le type le plus parfait de l'animisme organisé et qu'elle regarde même les objets matériels, dont elle fait ses dieux, comme la manifestation inséparable, l'enveloppe ou même le corps d'esprits invisibles[1].

Comment expliquer qu'après les travaux des Tylor, des Spencer, des Max Muller, des Réville, des Tiele, un penseur aussi intelligent et aussi instruit que M. Harrison puisse encore s'attarder dans une thèse depuis longtemps dépassée par la science? C'est, croyons-nous, un cas remarquable de l'influence qu'Auguste Comte exerce encore aujourd'hui sur ses disciples orthodoxes et qui ne peut se comparer qu'à celle d'Aristote sur les scolastiques du moyen âge. On sait que Comte avait emprunté au président de Brosses l'hypothèse du fétichisme primitif et qu'il l'avait introduite dans la série des trois états (fétichisme, polythéisme, monothéisme), par où, à l'entendre, toute religion devait invariablement passer.

Nous pensons donc que M. Spencer a raison de représenter l'évolution de l'idée de Dieu comme tendant à rendre l'objet du culte de moins en moins semblable à l'homme, de plus en plus incapable de tomber sous nos sens. Cependant, il faut bien que ce procédé d'abstraction s'arrête quelque part, sans quoi l'existence même de Dieu finirait par y passer, ce qui évidemment irait au delà de la doctrine spencérienne. Tout le problème consiste donc à savoir où se trouve ce point d'arrêt, et, selon qu'on relève du théisme spiritualiste, du panthéisme ou de l'agnosticisme, on pourra s'arrêter à une solution différente, sans

1. V. notamment TIELE. *Manuel de l'Histoire des Religions*, traduit par M. Maurice Vernes, liv. II, et dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, la *Religion de l'ancien empire chinois*, par M. Julius Happel (t. IV, nº 6).

s'écarter, à proprement parler, de la ligne du développement religieux.

M. Spencer, pour sa part, estime, que le but sera atteint, quand l'idée de Dieu aura été dépouillée de toute limitation et de toute « condition. » Il nous restera alors « la certitude absolue que l'homme se trouve pour toujours en présence d'une Energie infinie et éternelle, source de toutes choses. » N'y a-t-il là qu'une pure négation, comme le prétend M. Harrison? Les termes mêmes de cette formule prouvent qu'il s'agit de ce qu'on peut supposer de plus positif au monde : l'étoffe dont est fait l'univers. Sans cesse M. Spencer parle de l'Inconnaissable comme du Pouvoir qui se manifeste à la fois dans l'univers et dans la conscience, comme de la Réalité suprême qui se dérobe derrière la trame changeante des phénomènes; il lui attribue, comme le reconnaît M. Harrison, l'unité, l'homogénéité, l'immanence, la persistance sans limites dans le temps et dans l'espace; il lui assigne pour modes d'action les lois de l'univers; il le place vis-à-vis des phénomènes, tant internes qu'externes, dans la relation de substance à manifestation, sinon de cause à effet. Bien plus, le critique comtiste admet lui-même que « nous pouvons accepter avec pleine confiance tout ce que le philosophe évolutionniste affirme et conteste par rapport aux indications permanentes d'une énergie ultime. » Or cette concession de M. Harrison n'est-elle pas la réfutation complète de sa thèse relativement à la nature négative de l'Inconnaissable?

Il ajoute, à la vérité, qu'une existence, dont on ne peut rien connaître, reste, au point de vue religieux, comme si elle n'existait pas. A cette objection on peut répliquer que lui-même consent à admettre le mystère comme élément du sentiment religieux. Nous y ajouterons seulement, avec M. Spencer, que c'en est un élément essentiel et à cet égard l'Inconnaissable est susceptible de satisfaire les imaginations les plus difficiles, puisqu'il est le mystère des mystères et que nous pouvons avoir la certitude de ne jamais l'éclaircir en ce monde, quels que soient les progrès de la science. M. Harrison commet une méprise — étrange surtout chez un positiviste, — quand il reproche à l'évolutionniste d'employer le terme d'inconnaissable au lieu d'inconnu. L'inconnu, en effet, renferme une partie connaissable : la somme des phé-

nomènes et des lois qui échappent encore à notre perception, mais que nous pourrions connaître et que nous connaîtrons sans doute de plus en plus. L'inconnaissable, au contraire, représente ce qui échappera toujours à notre connaissance, en vertu même de notre organisation intellectuelle : la cause première, le noumène, l'essence des choses. A moins que M. Harrison, poussant jusqu'au bout la discipline du positivisme, ne nous interdise de mentionner tout ce qui dépasse les phénomènes et leurs relations, même pour le déclarer inconnaissable ! Ainsi que l'admettait Littré : « L'immensité tant matérielle qu'intellectuelle apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable ! »

Un second élément, que tout le monde, cette fois, s'accorde à déclarer caractéristique de la religion, c'est ce sentiment, de nature complexe, qui, suivant les circonstances, se traduira en émerveillement ou en crainte, en enthousiasme ou en stupeur, devant l'objet de la contemplation religieuse. Or n'est-ce pas là une des impressions les plus facilement engendrées par la découverte de cette Energie mystérieuse qui surgit, au bout de nos investigations, dans toutes les avenues de l'intelligence, comme par la conception de cette assise substantielle qui demeure, quand tout change et tout passe, — fondement primordial de la nature et de la conscience, sans lequel, si seulement on peut le supposer absent une seconde, l'univers entier se résoudrait dans le chaos ou plutôt dans le néant ?

Schleiermacher ramenait l'essence de la religion à un sentiment de dépendance. L'évolutionnisme n'enseigne-t-il pas que « la force dont nous avons conscience, quand nous produisons un changement par notre propre effort, est corrélative au pouvoir universel qui dépasse la conscience, » et peut-on imaginer une dépendance plus étroite que cette relation de l'individu avec l'Energie ultime, dont il est, comme toute la nature, une production passagère ? C'est d'un pouvoir conçu de la sorte que nous pouvons surtout dire : *In illo vivimus, movemur et sumus.*

Ainsi les conditions indispensables pour devenir l'objet d'une religion se rencontrent dans l'Inconnaissable, aussi bien que dans

l'Eternel, l'Absolu, l'Existant par lui-même, voire le Très-Haut, le Très-Pur, le Brillant et les autres qualificatifs dont les hommes ont fait l'équivalent du divin. Le dernier mot de l'évolutionnisme s'accorde avec les définitions des théologies les plus raffinées qui, dépassant le symbolisme vulgaire, ont toujours reconnu à Dieu le double caractère de réalité et d'incompréhensibilité. On peut ajouter qu'avant de devenir la foi scientifique des Spencer, des Huxley et même des Haeckel, cette conception religieuse a suffi à des hommes de l'esprit le plus élevé et de l'imagination la plus religieuse, comme Giordano Bruno, Spinoza, Kant, Gœthe, Shelley, Wordsworth, Carlyle, Emerson et même M. Renan. Elle peut non seulement conduire à la religion, mais encore au mysticisme, pour peu qu'à l'instar de quelques néo-platoniciens et de certains philosophes hindous, on s'absorbe dans la contemplation de l'Unité suprême[1]. Sous ce rapport, le danger n'est pas qu'elle reste sans influence, c'est plutôt qu'elle ne communique à ses adeptes une sorte de vertige, plus redoutable encore que la fascination de l'abîme, soit par le contraste de son incommensurable grandeur avec l'insignifiance de notre être, soit par l'opposition de son immuable unité avec la variété sans limites et le perpétuel devenir de l'univers sensible. Et ces sentiments, ainsi que l'a remarqué M. Spencer, ne pourront que croître en fréquence comme en intensité, à mesure que l'esprit humain deviendra plus capable de saisir l'ensemble des choses et leurs relations complexes.

1. Nous citerons à titre d'exemple, le passage suivant d'une allocution prononcée par le grand mystique du Brahma Samâj, Keshub Chunder Sen, à une époque où nul ne l'accusait encore d'avoir transgressé le plus strict rationalisme : « (Pour le vrai Yogui) les formes deviennent informes, l'informe prend forme. L'esprit se découvre dans la matière, la matière se transforme en esprit. Dans le glorieux soleil se révèle la gloire des gloires. Dans la lune sereine, l'âme s'abreuve de toutes les sérénités. Dans le grondement du tonnerre, c'est la voix du Seigneur qui se fait entendre au loin. Toutes les choses sont pleines de Lui. Tu ouvres les yeux : voilà qu'il est au dehors. Tu les fermes : voici qu'il se trouve au dedans. Alors ton ascétisme (*yoga*), ô disciple, sera complet : aspire sans cesse à cette plénitude. » — Il n'y a dans ces expressions exaltées pas un mot qui soit en contradiction avec les conceptions religieuses de Spencer. Haeckel lui-même n'a-t-il pas dit dans sa *Morphologie* (p. 450) : « La philosophie qui voit l'esprit et la force de Dieu agissant dans tous les phénomènes de la nature est seule digne de la grandeur de l'Etre qui embrasse tout.... En lui nous vivons, nous agissons, nous sommes. La philosophie de la nature devient la théologie. » — Tout dépend de l'angle mental sous lequel le disciple de Spencer contemplera les phénomènes de la nature, ou, en d'autres termes, les manifestations de l'Inconnaissable.

Assurément, il n'est plus possible d'attribuer à cette Réalité suprême, la bonté, la conscience, la personnalité, la volonté, *telles que nous les concevons*. Mais nos conceptions épuisent-elles les modes de l'infini? Ici encore M. Harrison ne veut voir que les côtés négatifs de l'Inconnaissable : que vous employiez, nous dit-il, le terme d'existence ou d'énergie, vous n'aurez jamais qu'une généralisation scientifique, une entité sourde, aveugle, insensible, sans attributs communs, et par suite, sans sympathie possible avec l'homme. M. Spencer a rencontré d'avance l'objection dans ses *Premiers Principes :* « C'est une erreur, y dit-il (chap. v, p. 31), de prétendre que l'alternative soit entre une personnalité et quelque chose de moindre, alors que le choix est entre une personnalité et quelque chose de supérieur. Ne peut-il y avoir un mode d'existence aussi supérieur à l'intelligence et à la volonté que celles-ci le sont au mouvement mécanique. Il est vrai que nous sommes totalement incapables de concevoir un pareil mode d'existence. Mais ce n'est pas une raison pour le révoquer en doute, c'est plutôt le contraire. N'avons-nous pas vu combien nos esprits sont impuissants à se former même la plus simple conception de ce qui se cache derrière les phénomènes? N'est-il pas prouvé que c'est là l'impuissance du conditionné à saisir l'inconditionné? N'en résulte-t-il pas que si la cause intime ne peut être conçue, c'est parce qu'elle est, en tout, plus grande que ce qui peut être conçu? »

L'Energie est un mot qui sonne mal à bien des oreilles. On ne veut y trouver que l'idée de force brutale, de force matérielle. Ici encore, M. Spencer pourrait dire que nous nous laissons entraîner par l'analogie de l'effort musculaire. Cependant toutes les langues des peuples civilisés nous permettent de nous élever au-dessus de cette acception littérale pour interpréter le terme dans un sens plus large, comme impliquant des activités intellectuelles et morales. Si l'Univers, avec ses lois et ses harmonies, si l'homme avec ses capacités et ses aspirations, procèdent d'une même Energie, il faut bien que celle-ci contienne en puissance ce qui fait à nos yeux la grandeur de la nature et la gloire de l'esprit humain. Bien plus, comme elle doit également renfermer le germe de tous ses développements futurs, ou même possibles, il faut nécessairement qu'elle représente une cause supérieure « à

tous ses effets connus, » c'est-à-dire aux plus belles et plus hautes manifestations de ce que nous regardons comme l'ordre rationnel des choses.

L'Inconnaissable, déclare enfin M. Harrison, ne pourra jamais avoir de temples, de rites ni de ministres. Nous ne discuterons pas jusqu'à quel point ce sont là des éléments indispensables de la religion. L'Ecole ascétique de l'Inde, engendrée par la réaction contre le ritualisme excessif des brahmanes, s'est toujours passée de culte extérieur. On conçoit très bien les religions de Mahomet et de Confucius sans mosquées ni pagodes. Il est probable que le bouddhisme a eu des couvents longtemps avant de se bâtir des temples. A Rome même, il y a dix-sept siècles, florissait une secte déjà nombreuse, dont les partisans et les adversaires s'accordaient à dire qu'elle ne possédait « ni temples, ni autels, ni simulacres[1]. » Aussi la traitait-on d'athée. — Il faut reconnaître qu'elle s'est bien rattrapée depuis. — Quoiqu'il en soit, déjà aujourd'hui, l'affirmation de l'écrivain comtiste est démentie par les faits. Il ne s'agit pas seulement des théologiens protestants plus ou moins orthodoxes qui s'efforcent de concilier la doctrine de l'évolution avec la foi à la révélation chrétienne. Nous voulons surtout parler des congrégations libres ou même appartenant à l'unitarisme, tant en Amérique qu'en Angleterre, qui ont désormais pour toute théologie la conception religieuse de M. Spencer et qui ne se gênent pas pour le proclamer. Que M. Harrison se donne la peine de les visiter : il y verra que, même après l'abandon de toutes les anciennes formules théologiques, l'Inconnaissable peut servir de fondement à un culte, sans être réduit à $x^n$ pour formule et pour symbole.

Toutefois, ces disciples de Spencer, en développant les conséquences religieuses de ses doctrines, ont suppléé à son silence sur le seul point peut-être où il prête le flanc aux attaques du comtisme. Sentant bien que là se trouve le défaut de la cuirasse, M. Harrison revient sans cesse à la charge pour reprocher à son adversaire d'avoir oublié que la religion renferme nécessairement une discipline morale. On peut discuter jusqu'à quel point la morale est un élément originel de la religion, mais il est incon-

1. Minutius Félix. *Octav.*, 10 et 32.

testable qu'elle en est devenue, par le progrès même des idées, un élément désormais essentiel. En réduisant la religion à une sorte de contemplation mystique, M. Spencer laisse en dehors ces sentiments moraux et ces applications pratiques qui, selon la juste remarque de M. Harrison, sont la principale et véritable sphère de l'activité religieuse. L'évolutionnisme confie à la science le soin de formuler les lois de l'éthique, ou, en termes plus généraux, les principes du vrai, du bien et du beau. Mais la science, qui s'adresse exclusivement à la raison, possède-t-elle une sanction suffisante pour garantir, en toute circonstance, le triomphe de ces lois sur les appétits ou les passions de l'individu, une fois qu'on remplace le commandement d'un divin révélateur ou *l'impératif catégorique* de la morale kantienne par les simples suggestions de l'intérêt bien entendu? — C'est, croyons-nous, dans le sentiment, comme le proclament Comte et ses disciples, qu'il faut chercher le principal ressort du devoir, du dévouement, de l'esprit de sacrifice, de toutes les vertus qui, peut-être plus encore que le progrès intellectuel, font la grandeur de l'individu et la force des sociétés.

Quel sera ce sentiment qui, pour atteindre complètement son but, doit représenter nos aspirations les plus intenses et les plus profondes? La vénération de l'humanité, nous répond M. Harrison à la suite de Comte. Mais l'humanité ne peut s'isoler de la nature, et la nature elle-même n'est que la manifestation phénoménale de l'énergie suprême : « Rien de semblable à l'humanité, » disait déjà M. Spencer dans ses premières *Etudes de Sociologie* (éd. anglaise, p. 312), « ne peut écarter, sauf temporairement, l'idée d'un pouvoir dont l'humanité est le faible et fugitif produit, pouvoir qui, sous ses manifestations toujours changeantes, a existé longtemps avant l'humanité et qui continuera à se manifester sous d'autres formes, quand l'humanité ne sera plus. »

Reste à examiner si la contemplation de ce pouvoir peut provoquer en nous des sentiments qui affectent pratiquement notre conduite. La réponse ne peut être qu'affirmative, si seulement on consent avec Spencer lui-même à envisager comme des modes de l'Inconnaissable les lois que la raison découvre dans le monde moral, aussi bien que dans le monde physique. Comte a défini la religion : « L'état d'unité spirituelle résultant de la conver-

gence de toutes nos pensées et de toutes nos actions vers le service de l'humanité. » Combien cet état « d'unité spirituelle » ne devient-il pas plus fort et plus efficace, si au lieu de s'appuyer exclusivement sur les relations nécessaires des hommes, il se fonde sur l'ensemble de nos rapports avec l'Univers et si, tout en gardant pour but le règne de la justice ou même du bonheur dans la société humaine, il enveloppe cet objet dans une fin plus large : la conformité de notre conduite avec l'action du pouvoir « autre que nous, qui travaille à mettre de l'ordre dans le monde, » comme le définit M. Mathew Arnold dans son heureuse et célèbre formule : *The eternal Power, not ourselves, that makes for righteousness!*

Mais n'est-ce pas là attribuer à l'Inconnaissable un but, un dessein, une volonté, c'est-à-dire des attributs absolument incompatibles avec l'inconditionné et l'infini? N'est-ce pas, en un mot, rentrer dans la doctrine des causes finales proscrites par l'évolutionnisme?

Nous pourrions répondre que, si la science moderne a jeté le discrédit sur le vieux système des causes finales, elle n'interdit nullement, semble-t-il, d'assigner un but certain à l'évolution de l'univers prise dans son ensemble ; — que la tendance vers ce but, abstraction faite de savoir si elle est consciente ou non, intelligente ou non, se constate aisément par les innombrables indications d'un progrès graduel dans le développement de la nature, comme de l'humanité ; — enfin que cette tendance vers une fin déterminée contredit seulement le mystère de l'évolution, en tant qu'elle serait copiée sur les manifestations de notre activité volitionnelle. Si on soutenait que les notions de but, de fin, de tendance, de prédétermination, sont dérivées de nos expériences subjectives, nous ferions observer, — comme M. Spencer l'a fait pour notre notion de la force, déduite de l'effort musculaire, — que nous sommes contraints de penser à l'énergie externe en termes empruntés à notre conscience de l'énergie interne et que rien ne nous empêche de voir également dans les notions ainsi formées le simple symbole de la réalité. L'essentiel, c'est de ne pas oublier qu'ici encore l'Inconnaissable doit être supérieur et non inférieur à notre conception la plus large des facultés humaines.

Toutefois, nous n'avons pas même besoin de dépasser ici la pensée écrite de M. Spencer. Il affirme, en effet, que les lois de

la nature sont les modes d'action de l'Inconnaissable, et que la principale d'entre elles, la loi même de l'évolution, tend, dans l'univers actuel, à l'équilibre, à l'harmonie, à la coordination ; ce qui, dans le monde moral, se traduit par une soumission plus complète aux injonctions du devoir, par l'introduction de plus de justice dans les rapports des hommes, en un mot par la réalisation graduelle des conditions nécessaires au progrès constant de l'individu et de la société. Mieux donc l'homme aura conscience de ses relations avec l'Inconnaissable, et mieux il comprendra la solidarité qui relie toutes les parties de l'univers, principalement tous les membres de l'humanité ; mieux il saisira l'importance de son modeste rôle dans le grand drame de l'évolution ; mieux il se sentira enclin à suivre les aspirations élevées de sa nature, envisagées comme l'expression de l'Eternelle énergie qui, si la philosophie de M. Spencer n'est pas une vaine illusion, nous entraîne vers un avenir meilleur.

Ainsi la religion de l'Inconnaissable s'assimile un dernier facteur qui se retrouve dans toutes les religions : le désir de s'unir à l'objet du culte ou, du moins, de se conformer aux règles qui en procèdent. M. Spencer semble lui-même avoir compris la nécessité de cette extension, si nous en jugeons par la lettre qu'il adressait, l'an dernier, à un de ses plus ardents disciples des Etats-Unis, le Rév. J. Savage, et où il félicitait ce ministre unitaire d'avoir clairement fait ressortir « les côtés religieux et éthiques des doctrines évolutionnistes[1]. » D'autre part les ressources

1. *Christian Register* de Boston, 26 mars 1883. Nous avons déjà reproduit ailleurs (*Revue de Belgique* du 15 juin 1883), cette lettre que nous croyons néanmoins opportun de citer une fois de plus ; elle prouve en effet la sincérité des sympathies que Spencer porte au sentiment religieux. Il convient d'ajouter qu'elle a été publiée avec son autorisation expresse : « Londres, 9 janvier 1883. — « Cher Monsieur, j'ai lu avec beaucoup d'intérêt votre exposé éloquent et nettement raisonné des côtés religieux et éthiques des doctrines évolutionnistes. Je me réjouis fort que ces aspects soient mis en évidence. Il est grand temps qu'on fasse quelque chose pour montrer aux hommes qu'ils n'en sont pas réduits à une pure négation de leurs précieuses croyances religieuses et morales, comme ils l'avaient supposé et qu'il leur reste, au contraire, des croyances assises comme vous le dites sur un fondement précis, scientifique et inébranlable. J'espère que vos enseignements grouperont un corps défini d'adhérents qui deviendra le germe d'une organisation nouvelle. Voici longtemps que j'aspire au moment où quelque chose de ce genre pourrait être fait, et il me semble que vous êtes l'homme pour le faire. » — Cette lettre est d'autant plus significative qu'aux yeux de M. Savage l'Inconnaissable poursuit une fin prédéterminée, bien qu'on ne puisse la dire prévue ou voulue : il s'exprime nettement à cet égard dans son remarquable ouvrage : *Religion of Evolution* ( oston, 1876).

que l'esprit religieux trouve dans la doctrine de l'Inconnaissable ont frappé même des coreligionnaires de M. Harrison qui, moins asservis peut-être à la lettre de la tradition positiviste, ont reconnu la nécessité de donner au culte de l'Humanité un support plus large et plus solide : « Le vif sentiment que les positivistes éprouvent à l'égard de l'Humanité, » écrivait en 1882, dans *l'Index* de Boston, un comtiste américain, M. William Frey, « ne pourra que devenir plus profond et plus fort, s'ils la considèrent comme un médiateur entre les hommes et l'Inconnaissable, parce qu'alors entrera en jeu la corde la plus puissante du sentiment religieux : l'aspiration de l'homme vers l'Infini. »

## IV

On ne doit pas s'étonner de l'influence, voire de l'espèce de fascination que la philosophie de Spencer exerce sur une portion croissante du public anglo-saxon. Vraie ou fausse, complète ou à compléter, elle représente sans contredit la synthèse la plus vaste, la plus grandiose, qu'ait produite de longtemps le génie humain. Après avoir successivement embrassé toutes les phases de l'évolution cosmique, tous les degrés du développement organique, émotif, intellectuel et social, on pouvait prévoir que l'éminent penseur aborderait le domaine des idées religieuses pour y chercher l'application de sa loi générale. Nous avons vu par quelles conclusions, à la fois sympathiques et originales, ses vues, à cet égard, tranchent sur presque tous les systèmes issus du mouvement scientifique contemporain.

En 1860, M. Laugel l'appelait « le dernier des métaphysiciens anglais. » Probablement M. Spencer n'accepterait pas plus cette dénomination aujourd'hui qu'autrefois. Il n'en est pas moins vrai que sa doctrine de l'Inconnaissable, comme le prétend M. Harrison, est, avant tout, de la théologie, et qu'entre ses mains l'évolution de la Religion devient la religion de l'Evolution. L'avenir seul peut dire le sort réservé à cette conception qui, sans doute, n'est pas neuve en elle-même, mais qui, pour la première fois peut-être, nous est présentée comme le complément logique et indispensable d'un système exclusivement basé sur les méthodes positives.

## VII

# RELIGION OU IRRÉLIGION DE L'AVENIR[1]

*L'irréligion de l'avenir*, étude de sociologie, par M. GUYAU. 1 vol. in-8° de XXVIII-480 pages. Paris, Alcan, 1887.

Il y a cinq ans, paraissait, sous le tire de *Natural Religion* un livre qui fit grand bruit dans le public anglais. L'auteur anonyme, — qu'on a su, depuis lors, être M. le professeur J. Seeley, — établissant en quelque sorte le bilan religieux de notre époque, concluait que la religion de l'avenir emprunterait ses matériaux simultanément à la notion du devoir, à l'amour du vrai et au sentiment du beau, c'est-à-dire à la morale, à la science et à l'art. Elle serait une religion de la *Culture* au sens allemand du mot, une Eglise ouverte à « la vaste communion de tous les esprits inspirés par la culture et par la civilisation de l'époque, » ayant pour clergé « des éducateurs populaires, soumis, non à des conditions de foi, mais seulement à des conditions de moralité et de compétence. »

Voici un ouvrage français où, sous un titre tout opposé, — *L'irréligion de l'avenir*, — un écrivain bien connu par des travaux de premier ordre sur la psychologie et la morale, M. Guyau, vient de soutenir à peu près la même thèse que M. Seeley. Seulement, tandis que ce dernier déclarait se placer au point de vue « des écoles extrêmes, » et non au sien, afin de rechercher ce qui subsisterait de la religion, si leurs efforts venaient à l'emporter, — M. Guyau nous donne ses conclusions comme l'expression de sa propre pensée, le résultat mûri de son travail mental. De là, dans son ouvrage, un ton de sincérité et une valeur originale qui s'harmonisent avec le caractère personnel du style pour

1. *Revue de Belgique* du 15 Juin et 15 Juillet 1887.

nous offrir, malgré la nature abstraite du sujet, une œuvre des plus captivantes. On a beau, d'ailleurs, se prétendre indifférent à la question religieuse : que nous en ayons conscience ou non, elle s'impose à nous, tout comme la question sociale ; ou plutôt les deux n'en font qu'une — plus même que ne semble l'admettre M. Guyau.

## I

L'ouvrage se divise en trois parties. Dans la première, l'auteur étudie la nature et le développement des religions. Dans la seconde, il montre à l'œuvre le travail de dissolution qui s'opère dans tous les cultes actuels. Dans la troisième, il essaye de prévoir quel sera l'avenir du sentiment religieux et de ses principaux éléments.

Je passerai rapidement sur les chapitres qui esquissent le développement du sentiment religieux, depuis sa première apparition observable, sous forme d'un culte rendu aux phénomènes de la nature, aux corps célestes et aux objets personnifiés. L'auteur insiste à juste titre sur la portée *sociomorphique* de la religion, qui n'est pas seulement, même dans ses manifestations les plus embryonnaires, une affaire de contemplation, de raisonnement ou de sentiment, mais qui implique surtout l'établissement d'une *société* avec les dieux. Pour établir comment les peuples primitifs ont dû concevoir et réaliser ce lien de société, il recourt, avec toute l'école anthropologique contemporaine, à l'étude des sauvages actuels, chez qui il retrouve les rudiments de ce qui a formé, par une évolution graduelle, les cultes les plus raffinés des nations civilisées. Ce travail de reconstitution historique est aujourd'hui achevé dans ses lignes principales. M. Guyau, cependant, trouve moyen d'en rajeunir les principales déductions, en les confirmant par une série d'arguments où la psychologie tient autant de place que l'ethnographie et l'histoire.

Après avoir insisté sur le caractère progressif de l'évolution qui, non seulement, a fait passer l'humanité du naturisme au polythéisme et de celui-ci au monothéisme, mais qui encore a successivement introduit dans la conception de la divinité la notion de puissance, d'intelligence et enfin de moralité, il montre,

en ces termes, comment le progrès s'est accentué au sein des religions supérieures :

« Grâce à l'idée de sanction, entée sur celle de Providence, la religion prend un caractère vraiment systématique ; elle vient se rattacher aux fibres mêmes du cœur humain. Devenus les instruments du bien dans l'univers, les dieux, au moins les dieux souverains, servent à rassurer notre moralité ; ils deviennent, en quelque sorte, la morale vivante. Leur existence n'est plus seulement constatée physiquement, elle est justifiée moralement par l'instinct social qui s'y attache comme à sa sauvegarde suprême. »

L'idée d'une intervention divine pour rétablir l'ordre social. pour punir ou récompenser, fut d'abord tout à fait étrangère à l'idée d'une continuation de la vie après la mort. C'est seulement plus tard que s'introduisit la notion d'une rénumération posthume. Quand l'homme eut constaté que le mal n'est pas toujours expié dans la vie actuelle, il se tourna vers la vie future pour obtenir la réparation de l'injustice, qu'il ne peut jamais se résigner à voir définitivement triomphante dans le monde.

La sanction religieuse, étant au fond l'extension des rapports sociaux aux rapports avec les dieux, a pris successivement les trois formes de la pénalité humaine. Au début, elle n'est que la vengeance, le mal rendu pour le mal. En se subtilisant, cette idée devient celle d'expiation, qui n'a aucune utilité comme correction ou prévention, mais qui est un simple rétablissement de symétrie pour le plaisir de l'intelligence. Enfin, apparaît l'idée que le châtiment est une leçon.

Il faut noter que le progrès de la religion a été exactement parallèle au progrès des relations sociales, qui, lui-même, a entraîné le progrès de la moralité intérieure, de la conscience. « Les dieux se sont d'abord partagés en deux camps, les bienfaisants et les malfaisants, qui ont fini par être les bons et les méchants ; puis ces deux légions se sont absorbées dans leurs chefs respectifs, Ormuzd et Ahriman, dans Dieu et dans Satan, dans un principe de bien et dans un principe de mal. Ainsi, par un dualisme nouveau, on dédoublait les esprits et on les rangeait en deux classes, comme on avait déjà séparé les esprits des corps. Enfin, le principe du bien a subsisté victorieusement sous le nom de Dieu ; il est devenu la personnification de la loi morale

et de la sanction morale, le souverain législateur et le souverain juge, en un mot, la loi vivante dans la société universelle, comme le roi est la loi vivante dans la société humaine. Aujourd'hui, Dieu tend à devenir la conscience même de l'homme élevée à l'infini, adéquate à l'univers. Pour les derniers et les plus subtils représentants du sentiment religieux, Dieu n'est plus même que le symbole de la moralité et de l'idéal. On peut voir dans cette évolution des idées religieuses le triomphe graduel du sociomorphisme, puisqu'elle est caractérisée par l'extension à l'univers de rapports sociaux qui vont sans cesse se perfectionnant entre les hommes. »

Le culte extérieur et le rite, en se liant à des sentiments élevés, ont pris dans toutes les grandes religions un caractère symbolique et expressif qu'ils n'avaient pas dans les pratiques de la sorcellerie primitive ; par là ils sont devenus esthétiques et c'est ce qui a rendu le culte durable.

Il arrive parfois que le sentiment esthétique finit par s'affaiblir, pour laisser place à une sorte de routine machinale, à mesure que la religion perd la vivacité de ses sentiments originaires. Toutefois, le culte extérieur peut aussi se raffiner sous la forme de culte intérieur : « A l'incantation, à l'offrande matérielle, aux sacrifices des victimes succède le culte intérieur, c'est-à-dire la prière intérieure avec l'offrande tout intérieure de l'amour, avec le sacrifice tout intérieur des passions égoïstes.... Ainsi le caractère primitivement sociomorphique du culte est allé se subtilisant de plus en plus : la société semi-matérielle avec les dieux est devenue une société toute morale avec le principe même du bien qui continue cependant d'être représenté comme une personne, comme un maître, comme un père, comme un roi. »

La plus haute forme du culte intérieur est l'amour de Dieu, où sont venus se résumer tous les devoirs de la morale religieuse : « L'adoration ne répond encore qu'au respect des puissances ; l'amour est une union plus intime. L'amour de Dieu est une manifestation partielle du besoin d'aimer qui se produit chez toute créature humaine. Ce besoin est assez grand pour ne pas se trouver toujours satisfait dans le milieu réel au sein duquel nous vivons.... Notre cœur se sent par moment plus grand que le monde et cherche à le dépasser. »

Si l'amour de Dieu n'est souvent qu'une déviation de l'amour humain, il renferme, à côté de l'élément en quelque sorte sentimental, un élément moral qui est allé se détachant de plus en plus avec le progrès des idées : « Dieu étant le principe même du bien, l'idéal moral personnifié, l'amour de Dieu a fini par être l'amour moral proprement dit, vertu à son premier degré, sainteté à son achèvement. L'acte intérieur de charité est ainsi devenu l'acte religieux par excellence, où s'identifient la moralité et le culte intérieur : les œuvres et le culte sont la simple traduction au dehors de l'acte moral. En même temps, dans les plus hautes spéculations de la théologie philosophique, la charité a été conçue comme embrassant à la fois tous les êtres dans l'amour divin, par conséquent comme commençant à réaliser une sorte de société parfaite où tous sont en un et un en tous. Le caractère social et moral de la religion atteint ainsi son plus haut degré de perfectionnement, et Dieu apparaît comme une sorte de réalisation mystique de la société universelle *sub specie æterni.* »

## II

Nous venons de voir que l'évolution religieuse se traduit, au dire de M. Guyau, par une épuration graduelle des sentiments qui sont au fond de toute religion. Il semblerait donc, à en juger d'après ce qui se passe dans les autres sphères de l'activité humaine, que, sauf événement imprévu, cette évolution doive se poursuivre, en s'accentuant, dans la même direction ; — c'est-à-dire que, d'une part, les éléments essentiels du sentiment religieux iront en se spiritualisant sans cesse davantage, d'autre part, que les théories religieuses les plus conformes à l'esprit du temps gagneront un nombre croissant d'adeptes parmi les sectateurs des différents cultes. Cependant, telle n'est pas la conclusion de M. Guyau. A l'en croire, la religion, à force de se perfectionner, finira par s'anéantir. Voyons comment il s'efforce de le démontrer.

Examinant les nuances actuelles du sentiment religieux, il distingue la foi dogmatique étroite, la foi dogmatique large et la foi symbolique ou morale.

La foi dogmatique étroite, qui trouve son expression la plus

complète dans le catholicisme, est une véritable renonciation de la pensée qui abdique sa liberté. Suivant la définition même donnée par le concile du Vatican, celui qui a la foi ne croit pas « à cause de la vérité intrinsèque » des choses révélées, mais « à cause de l'autorité divine qui les a révélées. » Cette foi est naturellement en lutte avec la libre-pensée et la science; celles-ci, en effet, ne considèrent jamais une chose comme vraie que jusqu'à nouvel ordre et tant qu'elle n'est sérieusement mise en doute par personne. D'autre part, la foi dogmatique et absolutiste mène à l'intolérance, d'abord théorique, puis pratique: « La tolérance, quand elle paraît, marque l'affaiblissement de la foi : une religion qui en comprend une autre est une religion qui se meurt. » Cet état de choses ne peut disparaître que quand nous cessons de croire en une société très réelle avec nos dieux, quand nous les voyons se fondre en de simples idéaux : « Les idéaux n'ont jamais le caractère exclusif et intolérant des réalités[1]. »

Par dogmatisme large, l'auteur entend la foi qui abandonne à l'interprétation individuelle du croyant les textes réputés infaillibles dans la lettre; en un mot, le protestantisme orthodoxe. « Le protestantisme, quoique d'un ordre plus élevé dans l'évolution des croyances, demeure pourtant aujourd'hui une marque de faiblesse d'esprit chez ceux qui persistent à s'y arrêter après les premiers pas faits vers la liberté de la pensée : c'est un arrêt à moitié chemin. Au fond, les deux orthodoxies rivales qui, de notre temps, se disputent les nations civilisées étonnent également celui qui a été élevé en dehors d'elles. »

1. Jusqu'à présent, on avait généralement fondé la tolérance sur le respect de la personne et de la volonté. Il faut, disait-on que l'homme soit libre de se tromper et même de mal faire, au besoin. « Rien de plus vrai, écrit M. Guyau : mais il est un fondement encore plus solide de la tolérance qui tend à se faire reconnaître de plus en plus, à mesure que se dissout la foi dogmatique : c'est la *défiance* à l'égard de la pensée humaine et aussi de la volonté, qui ne sont même pas libres de ne pas se tromper et dont tout article de *foi* absolue doit être nécessairement aussi un article d'erreur. Aussi dans les sociétés actuelles la tolérance devient non plus seulement une vertu, mais une simple affaire d'intelligence.... Par le seul développement de l'intelligence qui fait entrevoir à chacun l'infinie variété du monde et l'impossibilité de donner une solution unique des problèmes éternels, chaque opinion individuelle prend une valeur à nos yeux; c'est un témoignage, rien de plus ni de moins, dans l'enquête tentée par l'homme sur l'univers, et chaque témoin comprend qu'il ne peut pas à lui seul former un jugement définitif, une conclusion dogmatique et sans appel. »

La foi dogmatique, étroite ou large, peut-elle subsister indéfiniment devant la science moderne?

Il y a dans la science deux parties : l'une constructive, l'autre destructive. La partie constructive est déjà assez avancée, dans nos sociétés modernes, pour répondre à certains desidérata de l'esprit humain que le dogme se chargeait jadis de satisfaire (par exemple : la genèse du monde, la filiation des espèces, etc.). Mais la science n'a pas moins d'importance par son influence dissolvante et destructive. Les sciences naturelles ont renversé les traditions de presque toutes les religions. Les sciences physiologiques et psychologiques nous expliquent d'une façon naturelle une foule de phénomènes du système nerveux où l'on était forcé jusqu'alors de voir du merveilleux ou de la supercherie, du divin ou du diabolique.

Enfin, les sciences historiques attaquent les religions, non pas seulement dans leur objet, mais en elles-mêmes. « La foi religieuse tend à être remplacée par la curiosité des religions; nous comprenons mieux ce à quoi nous croyons moins et nous nous intéressons davantage à ce qui ne nous effraye plus d'une horreur sacrée. Mais l'explication des religions positives apparaît comme tout le contraire de leur justification : faire leur histoire, c'est faire leur critique. Quand on veut approcher du point d'appui qu'elles semblaient avoir dans la réalité, on voit ce point reculer peu à peu, puis disparaître, comme lorsqu'on s'approche du lieu où paraissait se poser l'arc-en-ciel : on avait cru trouver dans la religion un lien rattachant le ciel à la terre, un gage d'alliance et d'espérance : c'est un jeu de lumière, un effet d'optique que la science corrige en l'expliquant. »

Déjà la croyance aux oracles et aux prédictions a partout disparu. La foi au diable va s'affaiblissant d'une façon incontestable : « Le sort de Jahveh et celui de Lucifer sont liés : anges et diables se tiennent par la main comme dans les rondes fantastiques du moyen âge : le jour où Satan et les siens seraient définitivement vaincus et anéantis dans l'esprit du peuple, les puissances célestes ne leur survivraient guère. »

La foi « symbolique et morale » n'a guère plus d'avenir aux yeux de M. Guyau. Sous cette dénomination, il vise ceux qui prétendent retrouver dans leurs textes sacrés l'ensemble des vé-

rités morales et scientifiques proclamées par notre époque ou même qui, tout en se refusant à voir dans ces textes autre chose que des traditions humaines, en font cependant le chef-d'œuvre religieux de l'humanité. Il est inutile de démontrer à quel point les premiers pèchent contre la réalité historique. Quant au point de vue des seconds, il est séduisant, mais trop étroit. Comme les disciples de Pythagore, d'Epicure et même de Comte, les protestants libéraux de cette catégorie tendent à identifier un homme avec la vérité définitive, en proclamant qu'avant lui personne n'avait vu la vérité, qu'après lui personne ne la verra mieux. Or, « une telle croyance est une négation implicite : 1° de la continuité historique qui fait qu'un homme de génie est toujours plus ou moins l'expression de son siècle et qu'il ne faut pas rapporter à lui seul tout l'honneur de sa propre pensée ; 2° de l'évolution humaine qui fait qu'un homme de génie ne peut pas être l'expression de tous les siècles ; que son intelligence sera nécessairement dépassée un jour par la pensée humaine en marche ; que la vérité découverte par lui n'est pas la vérité tout entière, mais un simple moyen pour découvrir des vérités nouvelles, un anneau dans une chaîne sans fin. »

La critique historique de l'Allemagne, tout en professant la plus grande admiration pour le fondateur du christianisme, nous entraîne bien loin de l'homme-type que se figurent les néo-chrétiens et de l'homme-dieu qu'adoraient les chrétiens primitifs. Il n'y a plus de raison pour admettre un reste de révélation ou un reste d'autorité sacrée qui appartiendrait aux Evangiles plus qu'aux Védas ou à tout autre livre religieux. Si la foi est symbolique, on peut alors aussi bien prendre pour symboles les mythes de l'Inde que ceux de la Bible : « Les brahmaïstes contemporains, avec leur éclectisme souvent confus et mystique, sont même plus prêts de la vérité que les protestants libéraux qui cherchent encore l'abri unique et le salut dans l'ombre toujours plus diminuée de la croix. »

## III

Après avoir ainsi exposé la dissolution des dogmes et des symboles religieux, M. Guyau recherche ce que va devenir la mo-

rale religieuse qui s'appuyait sur eux. Il y a, dit-il, parmi les éléments de la morale religieuse une partie durable, une autre caduque, qui se distinguent et s'opposent de plus en plus entre elles par le progrès des sociétés humaines.

Les deux éléments stables de la morale religieuse sont le respect et l'amour. Mais il faut s'entendre sur la signification et la portée de ces termes.

Selon Kant, la loi morale est une loi de « respect, » non d'amour. Kant a raison dans l'ordre social, où la loi ne peut enjoindre d'aimer autrui, mais seulement de respecter le droit. Il en est autrement dans l'ordre moral, où l'amour est supérieur au respect, non parce qu'il le supprime, mais parce qu'il le complète. Les deux grandes religions universalistes, le bouddhisme et le christianisme, ont donc eu raison de placer dans l'amour le principe supérieur de l'éthique. Mais la seconde de ces religion a eu le défaut — défaut qu'on ne retrouve pas dans la première — de concevoir l'amour des hommes comme s'absorbant en dernière analyse dans l'amour de Dieu. Or, la conception d'une société fondée sur l'amour de Dieu contient en germe le gouvernement théocratique avec tous ses abus.

En outre, l'amour de Dieu est, surtout dans le christianisme, mêlé d'un sentiment qui le fausse : la crainte. Il est très vrai qu'en se développant, la crainte de la vengeance divine devient l'idée d'une justice rétributive qui se confond avec l'idée de sanction. Cette dernière conception a paru jusqu'ici un élément essentiel de la morale ; mais pour M. Guyau, qui préconise, comme on sait, une morale sans sanction ni obligation, les idées de sanction proprement dite et de pénalité divine ont plutôt un caractère immoral et irrationnel : « La seule sanction pour celui qui croit avoir renversé la loi morale doit être de la retrouver toujours en face de lui, comme Hercule voyait sans cesse se relever sous son étreinte le géant qu'il croyait avoir renversé pour jamais. Etre éternel, voilà, à l'égard de ceux qui le violent, la seule vengeance possible du Bien, personnifié ou non sous la figure d'un Dieu. »

Après avoir exposé comment l'idée de respect se corrompt facilement dans le christianisme, l'auteur recherche ce que devient l'idée d'amour. Le Dieu des chrétiens, tout au moins des chrétiens orthodoxes, implique une notion d'amour absolu qui tend

à se contredire elle-même, en ce que l'amour prétendu absolu se trouve borné de fait, puisqu'il aboutit à un monde misérable où subsiste le mal — mal métaphysique, mal sensible, mal moral. On essaye de remédier à cette contradiction par la théorie de la *grâce*. Mais la théorie de la grâce ajoute au principe le plus haut de la morale, qui est l'amour, la notion la plus grossière de l'anthropomorphisme, celle de faveur.

Un autre danger de la morale religieuse, c'est la mysticité qui met l'amour divin en opposition avec l'amour humain et qui conduit à l'ascétisme, c'est-à-dire au mépris de la vie et à l'abdication de la personnalité.

Toutefois, si l'amour du Dieu personnel mystiquement conçu tend à s'effacer dans les sociétés modernes, il n'en est pas ainsi de l'amour du Dieu idéal, conçu comme un type pratique d'*action* : « L'idéal, en effet, ne s'oppose pas au monde, il le dépasse simplement.... En somme, il tend à se faire une substitution dans nos affections. Nous aimerons Dieu dans l'homme, le futur dans le présent, l'idéal dans le réel. L'homme de l'évolution est vraiment l'Homme-Dieu du christianisme. Et alors cet amour de l'idéal, concilié avec celui de l'humanité, au lieu d'être une contemplation vaine et une extase, deviendront un ressort d'action. Nous aimerons d'autant plus Dieu que nous le ferons, pour ainsi dire. »

La morale et le culte sont inséparables dans toutes les religions, et l'acte essentiel du culte intérieur, c'est la prière.

La prière peut être l'accomplissement presque mécanique du rite : à ce titre, elle est méprisable, même au point de vue religieux. Elle peut être une demande égoïste, et sous cet aspect elle reste mesquine. Elle peut être un acte de foi naïve en des croyances plus ou moins populaires et irrationnelles ; à ce compte, elle n'a encore qu'une valeur négligeable. Mais que faut-il penser de la prière, quand elle représente « l'élan désintéressé d'une âme qui croit servir autrui, agir sur le monde par sa foi? » On a tenté, dans ces conditions, de justifier la prière par des raisons purement subjectives, sous prétexte qu'elle s'exauçait elle-même en réconfortant l'âme. Mais la prière risque précisément de perdre le pouvoir pratique qu'elle a sur l'âme, quand on ne croit plus à son efficacité comme demande. « Si personne ne nous entend, qui continuera à demander, uniquement pour se soulager? »

La prière par amour et charité, dont on ne peut méconnaître la beauté morale, deviendra de plus en plus action. On pourrait même trouver de ce fait une vérification dans l'histoire : « Autrefois, en un moment de détresse, une femme païenne eût tenté d'apaiser les dieux irrités par un sacrifice sanglant, par le meurtre de quelque être innocent de la grande nature ; au moyen âge, elle eût fait un vœu, bâti une chapelle; de nos jours, elle songera plutôt, si elle a quelque élévation d'esprit, à répandre des aumônes, à fonder un établissement pour l'instruction des pauvres ou le soulagement des infirmes.

Reste un dernier aspect sous lequel on peut considérer la prière : elle peut être regardée comme une *élévation* vers l'être infini, une communion vers l'univers ou avec Dieu. Mais ce n'est plus là de la prière, c'est de la méditation et particulièrement de la méditation philosophique, qu'il ne faut pas confondre avec l'extase religieuse : « Pour les esprits vraiment élevés, elles resteront fécondes, ces heures consacrées à former et à faire vivre intérieurement leur idéal, ces heures de recueillement, de méditation, non seulement sur ce qu'on sait et ce qu'on ne sait pas, mais encore sur ce qu'on espère, sur ce qu'on tentera, sur l'idée qui veut être par vous, qui s'appuie sur votre cœur à le briser. La manière la plus haute de prier, ce sera encore de penser.... Toute ouverture sur l'infini nous donne cette impression rude et pourtant rafraîchissante de l'air du large dans lequel la poitrine se dilate. Nos tristesses se fondent dans l'immensité comme les eaux venues de la terre se fondent dans l'eau bleue des mers où elles viennent se pénétrer de ciel. Quant à ceux qui ne se sentent pas de taille à penser par eux-mêmes, il sera toujours bon de repenser les pensées d'autrui qui leur paraissent les plus hautes et les plus nobles. Sous ce rapport, la coutume protestante de lire et de méditer la Bible est excellente en son principe; le livre seul est mal choisi. Mais il est bon qu'un certain nombre de fois par jour ou par semaine l'homme s'habitue à lire ou à relire autre chose qu'un journal ou un roman, qu'il puisse se tourner vers quelque pensée sérieuse et s'y complaire. Peut-être un jour viendra où chacun se fera à lui-même sa Bible, recueillera parmi les penseurs de l'humanité les passages qui lui paraîtront les plus profonds, les plus beaux, et les relira, se les assimilera.

Lire un livre sérieux et élevé, c'est retourner en soi-même les grandes pensées humaines. Admirer, cela aussi est prier, et c'est une prière à la portée de tous. »

## IV

La foi est donc condamnée sans appel. Mais sera-ce pour faire place à l'indifférence morale, philosophique et religieuse ? M. Guyau croit qu'il n'en sera rien. A l'entendre, l'évanouissement des religions positives ne fera, au contraire, que donner plus d'essor à la libre spéculation, métaphysique aussi bien que scientifique.

Là, en effet, où cesse la science positive, il y a place encore pour cette autre science, dite métaphysique, qui se propose d'évaluer les probabilités comparatives des hypothèses : « L'instinct de la spéculation libre répond d'abord à un sentiment indestructible, celui des bornes de la connaissance positive : il est comme la résonnance en nous de l'immortel mystère des choses. Il répond, en outre, à une autre tendance invincible de l'esprit, le besoin de l'idéal, le besoin de dépasser la nature visible et tangible non seulement par l'intelligence, mais par le cœur. »

Si la suppression du dogme n'aboutit pas au scepticisme, sa première conséquence n'en est pas moins le *doute*, c'est-à-dire l'absence de toute affirmation catégorique et finale dans l'ordre des faits qui dépassent la sphère de la démonstration scientifique. « Au fond, le doute n'est pas aussi opposé qu'on pourrait le croire au sentiment religieux le plus élevé : c'est une évolution de ce sentiment même. Le doute, en effet, n'est que la conscience que notre pensée n'est pas l'absolu et ne peut le saisir, ni directement, ni indirectement; à ce point de vue, le doute est le plus religieux des actes de la pensée humaine.... D'ailleurs, la constante recherche que le doute provoque n'exclut pas nécessairement l'autel au *dieu inconnu*, mais elle exclut toute religion déterminée, tout autel qui porte un nom, tout culte qui a ses rites. »

Le régime religieux de l'avenir, ce sera donc une *anomie* religieuse. M. Guyau avait déjà qualifié d'*anomie morale* l'absence

de règles obligatoires, fixes, universelles, qui, d'après lui, doit caractériser un jour la morale humaine, dépouillée désormais d'obligation et de sanction. Par l'extension de ce terme à la sphère du sentiment religieux, il entend la substitution des hypothèses au dogme, c'est-à-dire un état mental où chacun se fera à soi-même sa religion ou plutôt sa métaphysique.

Cet individualisme religieux n'exclura pas cependant une certaine nature d'association. L'idée d'association est la plus durable qu'on trouve au fond de l'esprit religieux : « Ce qui subsistera des diverses religions dans l'irréligion future, c'est cette idée que le système idéal de l'humanité et même de la nature consiste dans l'établissement de rapports sociaux toujours plus étroits entre les êtres. » Les religions ont eu raison de s'appeler des associations et des Eglises, c'est-à-dire des assemblées. Le christianisme a même abouti, dans l'ordre moral et social, à la notion d'Eglise universelle; seulement, par une étrange aberration, on a présenté la *catholicité* comme réalisée dans un ensemble de dogmes qu'il n'y avait plus qu'à faire connaître et au besoin à imposer. « La seule chose universelle doit être précisément l'entière liberté donnée aux individus de présenter à leur manière l'éternelle énigme et de s'associer avec ceux qui partagent les mêmes conceptions hypothétiques.... L'avenir est à l'association, pourvu que ce soient des libertés qui s'associent, et pour augmenter leur liberté, non pour en rien sacrifier. »

Passant aux applications particulières de ce principe, l'auteur esquisse trois formes essentielles de libre association qui devront survivre aux Eglises : celle des intelligences, celle des volontés, celle des sensibilités.

I. — *L'association des intelligences.* — Les hommes se plairont toujours à mettre en commun et à partager leurs idées, « comme les disciples de Socrate apportaient ensemble et partageaient leurs repas dans la petite maison remplie par l'amitié. » Un jour, sans doute, les plus hautes associations religieuses ne seront que des associations d'*études* religieuses ou métaphysiques. Mais, tandis que les esprits distingués s'associeront ainsi pour mettre en commun leurs travaux et leurs spéculations, les hommes dont la vie est tournée plutôt du côté du travail manuel s'associeront aussi pour mettre en commun leurs croyances plus ou moins vagues,

plus ou moins irréfléchies, mais d'où le surnaturel sera exclu toujours davantage. « Les associations offriront les types les plus divers, selon les opinions mêmes qui auront présidé à leur formation; elles se ressembleront pourtant par ce trait commun qu'elles excluront progressivement tout dogme, toute révélation. »

II. — *L'association des volontés et le prosélytisme moral.* — Un deuxième élément survivra aux religions ; comme les intelligences affranchies du dogme, les volontés continueront à s'associer librement, en vue des souffrances humaines à soulager, des vices et des erreurs à guérir, des idées morales à répandre. Cette association, comme celle des intelligences, aura son principe dans la conscience de la fraternité humaine, bien plus, de la solidarité universelle : « Le vrai philosophe ne doit pas dire seulement : rien de ce qui est humain ne m'est étranger ; mais : rien de ce qui vit, souffre et pense ne m'est étranger. »

Comme le sentiment artistique, le plus haut sentiment religieux doit être fécond : il doit porter à l'action. Ainsi s'efface l'antique opposition de la foi et des œuvres. L'esprit de prosélytisme, qui semble si particulier aux religions, ne disparaîtra en aucune manière avec elles ; il ne fera que changer d'objet, en prenant pour but de communiquer à autrui l'enthousiasme du bien et du vrai. On dit que l'enseignement de la morale est stérile, voire dangereux, si on y supprime l'idée de sanction. Mais il reste à invoquer « le sentiment de générosité par lequel, quand on va au fond de soi, on y retrouve l'humanité et l'univers. » L'enseignement moral le plus pratique est celui qui s'adresse aux sentiments les plus généreux : « Tout dépend du talent de celui qui répand ces sentiments et ces idées : le génie de Jésus et des évangélistes a fait plus, pour propager la moralité sur la terre, en exprimant sous une forme populaire et sublime tout ensemble les plus hautes idées morales, qu'en menaçant les hommes de la vengeance divine et des flammes de la géhenne. »

III. — *L'association des sensibilités. — Culte de l'art et de la nature.* — La troisième idée qui survivra aux religions, c'est la libre association des sensibilités en vue d'éprouver en commun une émotion esthétique d'un genre élevé et moralisateur. La science, la métaphysique, la morale, chacune par son côté, abou-

tissent à la poésie et, par cela même, à quelque chose d'analogue au sentiment religieux : « L'hypothèse métaphysique produit un sentiment qui n'est pas l'assurance naïve de la foi, mais qui est la transformation du monde réel sous l'influence de la pensée concevant l'idéal.... La métaphysique est une sorte de poésie de l'esprit, comme la poésie est une sorte de métaphysique des sens et du cœur.... Le dernier mot de l'art des poètes comme celui des penseurs, ce serait d'arriver à saisir, sous le flot mouvant et les ondulations des choses, le secret de la nature, qui est aussi le secret de l'esprit. »

Le côté faible de l'esthétique religieuse, c'est qu'elle ne connaît qu'un nombre restreint de drames ou de mystères qu'elle répète, sans se lasser, pendant des siècles : « Le rite est inconciliable avec le double but que l'art se propose : variété et progrès dans l'expression des sentiments, variété et progrès dans les sentiments eux-mêmes. Il faudra donc tôt ou tard que l'art rudimentaire du rituel fasse place à des arts véritables et progressifs, par la même loi qui a fait que l'architecture instinctive et éternellement la même des oiseaux ou des insectes est devenue chez l'homme une architecture infiniment variée, qui a produit et produit encore les chefs-d'œuvre les plus divers, depuis Notre-Dame de Paris jusqu'à l'Alhambra. »

En général, les hommes se réunissent pour écouter. La *conférence* et le *sermon*, les chants, telle est la partie qui semble devoir subsister la dernière dans le culte religieux [1].

Un point prendra une importance croissante dans toute parole adressée au peuple : c'est le côté instructif; on ne doit parler au peuple que pour lui apprendre quelque chose. Ce qu'il y a de plus intéressant dans beaucoup de sermons ou de conférences, ce sont les textes et les citations apportés par les prédicateurs. « Le

1. Il est assez curieux que telle soit également, à un autre point de vue, la conclusion d'Herbert Spencer : « Bien que toutes les pratiques impliquant une idée de propitiation, dit-il, soient sans doute destinées à tomber, il ne s'en suit pas qu'on verra tomber aussi celles qui visent à réveiller la conscience de nos rapports avec la cause inconnue ou à exprimer les sentiments résultant de cette notion. Il restera un besoin de rehausser la forme de vie trop prosaïque qu'engendre notre absorption dans les occupations quotidiennes et il y aura toujours place pour les gens capables de communiquer à leurs auditeurs le légitime sentiment de mystère qui enveloppe l'origine et la signification de l'univers. On peut prévoir aussi que l'expression de ce sentiment par la musique non seule

choix de ces textes, la manière dont ils sont expliqués, mis à la portée de la foule, c'est là ce qui fait la valeur du sermon ; en d'autres termes, ce dernier est d'autant meilleur, qu'il est plus simplement la lecture sentie et expliquée d'une des belles pages des bibles humaines. Déjà en Allemagne, en Angleterre, aux Indes, les prédicateurs de certaines sectes très libérales prennent indifféremment le texte de leurs sermons dans tous les livres sacrés de l'humanité. On peut concevoir une époque, plus libérale encore, où ces textes seront empruntés, non seulement aux poètes des anciens âges, mais aux génies incontestés de tous les temps ; il se trouvera des lecteurs et des commentateurs populaires pour toutes les grandes œuvres humaines. La plus complète expression du sentiment dit religieux, en dehors des vastes épopées hindoues et juives, se rencontre, après tout, dans les chefs-d'œuvre profanes, depuis Platon et Marc-Aurèle jusqu'à l'hymne au devoir de Kant, depuis les drames d'Eschyle jusqu'à l'*Hamlet* de Shakespeare, au *Polyeucte* de Corneille ou aux *Contemplations* de Victor Hugo. »

Les cérémonies proprement dites sont destinées à se simplifier toujours davantage dans les associations religieuses ou morales. « Un jour viendra sans doute où elles n'auront lieu que pour célébrer les trois grands événements de la vie humaine : la naissance, le mariage et la mort ; peut-être même disparaîtront-elles tout à fait, l'émotion devenant trop profonde et trop intérieure pour être traduite d'une manière extérieure par le moindre rite, par le moindre culte convenu et réglé d'avance. »

Le sentiment de la nature fut à l'origine un des éléments importants du sentiment religieux. Aujourd'hui, ces deux sentiments se sont disassociés. Mais le développement de la culture esthétique amènera un sentiment toujours plus vif de la nature,

ment survivra dans le culte, mais encore prendra un nouvel essor.... En même temps, la prédication, dont le rôle a été grandissant dans les institutions religieuses, assumera une prédominance marquée et élargira la sphère de ses sujets. La conduite de la vie, qui forme déjà en partie le texte de nombreux sermons, sera probablement embrassée dans son ensemble. Tout ce qui concerne le bien de l'individu et de la société sera traité tour à tour, et désormais la principale fonction de celui qui occupera la chaire du prédicateur consistera moins à insister sur les principes déjà acceptés qu'à développer les idées et les jugements dans ces questions délicates qui naissent de la complexité croissante de la vie humaine » (*Ecclesiastical Institutions*. Londres, 1885, p. 655).

et c'est surtout « dans la contemplation du *cosmos* que pourront pleinement coïncider le sentiment esthétique et le sentiment religieux épuré. » — La nature est le vrai temple de l'avenir.

La dernière partie de l'ouvrage est consacrée à la recherché et à l'examen des principales hypothèses métaphysiques qui remplaceront les dogmes dans l' « irréligion de l'avenir. » M. Guyau pense que, parmi ces hypothèses, il se fera de plus en plus un triage : « Un progrès constant s'accomplit dans notre représentation de l'inconnaissable, à mesure que s'éclaire pour nous la sphère du connaissable.... Par le progrès de la pensée humaine, on en viendra à mieux connaître les directions dans lesquelles il faut aller pour se rapprocher de la vérité. Nous regardons comme certain, par exemple, qu'on renoncera bientôt, si on ne l'a déjà fait, à concevoir l'idéal sous le type du Dieu jaloux et méchant de la Bible. »

D'autre part, les hypothèses métaphysiques : animisme, théisme, panthéisme, etc., seront de plus en plus dominées par ce qu'il appelle le *moralisme*, c'est-à-dire par la croyance que la vraie force est de nature mentale et morale : « L'histoire future des religions se résume dans cette loi que les dogmes religieux, transformés d'abord en simples conjectures métaphysiques, réduits plus tard à un certain nombre d'hypothèses définies entre lesquelles chaque individu fera un choix toujours plus raisonné, en viendront enfin à porter principalement sur le problème moral : la métaphysique religieuse finira par être surtout une morale transcendante, une sociologie embrassant tous les êtres qui constituent l'univers. »

Tel est le point de vue où se place l'auteur pour passer successivement en revue les principaux systèmes qui prétendent nous donner aujourd'hui l'explication du monde : le théisme, le panthéismeoptimiste et pessimiste, le naturalisme idéaliste, matérialiste et moniste.

Cette partie de l'ouvrage est peut-être la plus attrayante et la plus originale, en ce qu'elle nous offre une vue d'ensemble claire, impartiale et complète sur l'état et la direction des spéculations métaphysiques à la fin du XIX^e^ siècle. Mais nous ne pourrions y suivre l'auteur sans élargir outre mesure les limites de ce travail.

Force sera donc de nous restreindre à un aperçu de ses propres vues sur la destinée de l'homme et de l'univers.

Il semblerait que M. Guyau se montrât assez disposé à accepter, soit le théisme, à condition d'abandonner l'idée de création et d'échanger l'hypothèse d'une providence contre celle d'un idéal devenu « idée-force » au sens de M. Fouillée et travaillant à se réaliser par l'homme, — soit le panthéisme, à condition de reconnaître une tendance morale dans le développement de l'être universel, — soit le naturalisme idéaliste, à condition de concevoir le principe ultime des choses non pas seulement sous forme de pensée, mais encore de sentiment et de volonté, surtout de « bonne volonté, » c'est-à-dire de volonté tendant au bien, — soit le naturalisme matérialiste, à condition d'y faire entrer non seulement la notion de l'infini, mais encore le germe de la vie et de la conscience, — soit enfin le monisme, à condition d'y insister sur l'identité de nature et de *devenir*, plutôt que sur l'unité de substance. — A ses yeux, le secret de l'univers semble être dans la *vie*, se manifestant comme une ascension graduelle vers des formes de plus en plus perfectionnées, confondant son progrès avec celui de la conscience, où elle se saisit comme sensation et comme pensée, enfin se répandant au dehors par l'action, particulièrement par « l'action sous ces deux formes, qui se ramènent plus ou moins l'une à l'autre : l'action morale et l'action métaphysique, c'est-à-dire l'acte de pensée reliant l'individu à l'univers. »

Dans toute cette partie, et notamment dans le chapitre consacré à la destinée de l'homme et au problème de la mort, l'auteur montre par lui-même comment « l'attitude du doute métaphysique, » c'est-à-dire l'absence de confiance absolue dans la validité de n'importe quelle solution métaphysique, peut se concilier avec une extrême hardiesse d'hypothèses et même d'espérances. C'est ainsi que nous le voyons tour à tour spéculer sur l'existence, en d'autres mondes, d'êtres pensants, supérieurs à l'homme, — sur les chances d'arrêter l'œuvre de la dissolution qui a toujours passé partout pour la contre-partie de l'évolution, — sur l'élargissement de la conscience, dépassant la sphère de l'individualité pour devenir universelle et même « intercosmique, » — enfin sur la possibilité de vaincre la mort en assurant à l'homme la survivance indéfinie, sinon l'immortalité.

Ce sont là des rêves, dira-t-on. Mais il est bon quelquefois de rêver, surtout quand ces rêves ne peuvent être ni démentis ni contredits par la science et qu'ils ont pour but de donner satisfaction aux aspirations les plus élevées du cœur humain. *Hypotheses fingo*, s'écrie l'auteur lui-même; il pourrait ajouter que les hypothèses de cet ordre séduiront toujours l'esprit humain, car, dans la sphère limitée où nous enferme la rigueur croissante de la recherche scientifique, elles ne sont rien moins, comme M. Guyau le dit ailleurs, que des « ouvertures sur l'infini. »

Dans les paragraphes qui précèdent, j'ai fait de mon mieux, non seulement pour suivre la pensée de M. Guyau à travers une volumineuse étude de plus de cinq cents pages, mais encore pour faire ressortir, par quelques citations caractéristiques, la manière d'un écrivain qui occupe une place à part dans l'élite de la philosophie française.

Cependant, quels que soient la richesse d'imagination, la profondeur de pensée, le ton de sincérité et l'originalité d'impressions qui donnent tant de charme à son œuvre, ces mérites ne peuvent faire méconnaître certaines contradictions entre les divers points de vue où il se place successivement pour juger, soit le sentiment religieux, soit ses principales manifestations.

Ces contradictions sont-elles réelles ou seulement apparentes? N'existent-elles que dans les mots, ou résident-elles dans la pensée même? C'est ce que nous allons examiner en les exposant.

Ainsi, nous voyons l'auteur proclamer sans cesse que toutes les religions deviennent de plus en plus antiscientifiques, antiphilosophiques, antimorales, et cependant (page xv) il n'hésite pas à prétendre qu' « elles se dépouillent peu à peu, sauf le catholicisme et le mahométisme, de leur caractère sacré, de leurs affirmations antiscientifiques; elles renoncent enfin à l'oppression qu'elles exerçaient sur la conscience individuelle »; il va jusqu'à écrire : « Le sentiment religieux ne s'oppose pas au sentiment scientifique; il le complète ou plutôt il lui est au fond identique.

La science dit aux êtres : pénétrez-vous les uns les autres ; la religion dit aux êtres : unissez-vous les uns aux autres ; ces deux préceptes n'en font qu'un » (p. 170).

Il nie que le sentiment religieux soit inné chez l'homme et invoque, à ce propos, les observations de MM. Lubbock et Baker, comme ayant établi que nombre de sauvages n'ont aucune idée de la divinité (p. 187) ; ce qui ne l'empêche pas d'écrire ailleurs : « Après les travaux de M. Roscoff, de M. Réville, de M. Girard de Rialle, il est impossible de soutenir qu'il existe aujourd'hui sur la surface de la terre des peuples absolument dépourvus de religion ou de superstition, ce qui revient au même quand il s'agit de non-civilisés » (p. 2).

Il soutient que la religion n'est indispensable à personne, même comme garantie de moralité. Et pourtant il combat (p. 229) l'idée de supprimer le budget des cultes en France, afin « de ne pas laisser des millions d'hommes sans direction morale, » et il va jusqu'à réclamer une augmentation de traitement pour les ministres des cultes qui seraient porteurs de certains diplômes laïques de l'enseignement supérieur, comme si la possession d'un bagage scientifique pouvait rendre leurs dogmes moins irrationnels et leurs prétentions moins dangereuses !

« Il y a — invoque-t-il à cet égard — une mesure à garder et des transitions nécessaires. » — Or, lui-même prend à partie MM. Quinet, Michelet, de Laveleye, Renouvier, Pillon et ceux qui, à la suite de ces penseurs, ont préconisé le développement du protestantisme parmi les populations catholiques. Il est vrai qu'il conteste au protestantisme d'être une transition nécessaire. Cependant, voici comment, dans une de ses pages les plus vivantes et les plus significatives, il nous expose la façon dont une personne de son entourage intime a franchi l'étape du catholicisme à la libre-pensée : — il s'agit d'une catholique qui est devenue la femme d'un libre-penseur, chacun des époux gardant l'espoir de convertir l'autre. — Le mari, ayant vainement entrepris d'attaquer de front les croyances de sa compagne, lui demanda, à titre de service littéraire, un résumé de la *Vie de Jésus* par M. Renan, ainsi que de l'histoire de la *Divinité de Jésus-Christ* par M. Albert Réville : « Chaque jour, — raconte l'amie de M. Guyau en parlant de ses impressions au cours de ce travail, — je me sentais

perdre pied, et la foi tranquille d'autrefois se transformait peu à peu en une curiosité anxieuse de connaître, en l'espoir de me raffermir par une science plus complète. »

Le mari lui proposa de lire la Bible d'un bout à l'autre : « Avec bonheur, j'acceptai; je n'en étais plus à avoir besoin d'une autorisation ; il me semblait que la lecture de la Bible était le commencement de ce profond savoir que j'avais rêvé de dérober aux théologiens. Là pourtant était la vérité, la raison de notre vie, l'avenir!... Mais, en avançant dans le livre, l'immoralité de certaines pages m'apparut si évidente que je me révoltai de toutes les forces de mon cœur. Devant ces monstruosités morales, les incrédules ont souvent raillé et plaisanté; moi, qui avait cru, je ne pouvais éprouver que de l'indignation, et je fermai avec dégoût le livre regardé jadis avec tant de respect.

« Oui, mais que conclure, que croire? Alors les paroles d'amour et de charité infinie que contient l'Evangile me revinrent en foule. Si Dieu était quelque part, il devait être là, et de nouveau je rouvris le livre saint, ce livre qui a été si souvent une tentation pour l'humanité.... Je relus tous les évangiles d'un bout à l'autre. Même dans saint Jean, je ne retrouvai plus l'homme-type et sans reproche, le Dieu incarné, le Verbe divin; au milieu de sublimes beautés, je constatais moi-même les contradictions sans nombre, les naïvetés, les superstitions, les défaillances morales. »

Cette confession sincère et touchante ne nous montre-t-elle pas précisément une même personne, — une individualité douée d'aptitudes supérieures à la moyenne — traversant tour à tour, dans son for intérieur, les étapes de la pensée religieuse respectivement représentées, dans l'histoire, par le catholicisme, le protestantisme orthodoxe, le protestantisme libéral, le pur rationalisme ?

Il y a des Eglises qui, dès aujourd'hui, se rapprochent de l'état décrit par M. Guyau comme le couronnement de toute l'évolution religieuse. Les droits du libre examen y sont pleinement reconnus, les conclusions de l'exégèse la plus avancée acceptées sans réserve, les fondements de l'association religieuse cherchés dans l'identité de sentiment plutôt que dans la conformité de croyances. Les seules doctrines qu'on y professe en commun sont la foi à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme; encore Dieu y

est-il conçu comme la personnification ou le symbole de l'ordre cosmique et de la loi morale, voire comme « la conscience même de l'homme, élevée à l'infini, adéquate à l'univers. » L'immortalité elle-même y est donnée comme une grande espérance plutôt que comme une affirmation. On y proclame du haut de la chaire que tous les cultes sont un mélange de vrai et de faux dans des proportions diverses, qu'ils ont tous un caractère naturel, humain, et qu'ils sont soumis, comme toutes choses, à la loi du progrès ; que le premier devoir de l'homme est de renoncer aux croyances condamnées par sa raison ou sa conscience, par conséquent à tout l'échafaudage des dogmes qui impliquent une intervention surnaturelle ou reposent sur une prétendue révélation divine, directe ou indirecte. Quelques-unes de ces associations empruntent leurs textes, comme le demande M. Guyau, à tous les livres sacrés des grandes religions historiques, voire à tous les grands penseurs du présent et du passé.

M. Guyau n'ignore pas ces tentatives, qui se sont produites surtout en Angleterre, en Allemagne, aux Etats-Unis, même dans l'Inde, pour mettre la religion d'accord avec les exigences de la pensée moderne. Mais il suffit qu'elles se recommandent de la religion pour qu'il leur refuse toute raison d'être.

Les unes, à l'entendre, ont le tort de se fonder sur une communauté de croyances, alors même que ces croyances se restreindraient à la sphère des questions extra-scientifiques. Cependant lui-même n'admet-il point, d'une part, que, dans l'*anomie* religieuse de l'avenir, le théisme gardera une place importante (p. 337 et suiv.); d'autre part, qu'il existera toujours des associations religieuses fondées sur la communauté des croyances (p. 343) ?

Certaines associations, parmi celles qui repoussent toute confession de foi et qui traitent par les mêmes procédés toutes les religions de la terre, ont cependant gardé le titre historique de chrétiennes — comme ailleurs de juives, de bouddhistes, de brahmaïstes, suivant le milieu respectif où elles se sont formées. — M. Guyau leur reproche « d'avoir relâché le sens des termes au point de considérer comme chrétiens tous ceux qui ont été formés par la civilisation chrétienne, tous ceux qui ne sont pas totalement étrangers au mouvement d'idées suscité dans l'Occident par Jésus et Paul » (p. 143) ! — N'est-ce pas là un repro-

che étrange sous la plume d'un philosophe qui nous recommande sans cesse de ne pas nous arrêter aux mots et qui proclame partout le grand principe de la continuité dans le développement moral et intellectuel[1] ?

Il en est, enfin, qui ont conservé ou même inventé un certain cérémonial, en vue soit de donner satisfaction aux éléments esthétiques du sentiment religieux, soit de favoriser le développement des pensées et des émotions religieuses. Vainement leurs rites, si rites il y a, ne reçoivent aucune portée surhumaine, n'emportent en rien l'idée de propitiation. Pour M. Guyau, tout rituel est une superfétation, « une habitude presque superstitieuse conservée mécaniquement et destinée à disparaître. » Vainement leurs symboles ne se donnent que pour des signes représentatifs, qui servent en quelque sorte à matérialiser la pensée abstraite, comme il s'en rencontre dans les autres sphères de l'activité esthétique et morale. Pour M. Guyau, tout symbolisme religieux a fait son temps : « Nous aimons mieux, dit-il, voir la vérité toute pure qu'habillée de vêtements multicolores ; la vêtir, c'est la dégrader » (p. 153). Et cependant il fait lui-même ressortir l'importance de l'art pour nous donner des impressions élevées et moralisatrices, c'est-à-dire véritablement religieuses. Tout ce qu'il dit réclamer sous ce rapport, c'est que la part de l'art propre aux religions devienne « indépendante de toute tradition, de tout symbolisme pris *trop* au sérieux » (p. 359 et suiv.).

Parmi les nombreuses communautés libres qui se sont fondées aux Etats-Unis sur les principes qu'il préconise, il en est une surtout qui devrait mériter toute son approbation, non seulement parce qu'elle se propose pour unique objet la régénération morale

1. Je citerai aux États-Unis, la décision prise, le 13 mai 1886, par la *Conférence des Unitaires de l'Ouest*, où siègent les représentants de presque toutes les Eglises unitaires des Etats de l'Ouest. Des membres lui avaient demandé d'adopter la formule suivante : « Le premier objet de cette association est de répandre la connaissance et de soutenir la cause du pur christianisme. Bien qu'opposée à tout *credo* ou à toute limitation de croyances, elle déclare que son objet, en tant qu'association, est de propager une religion d'amour envers Dieu ainsi que l'amour entre les hommes. » — La conférence rejeta cette proposition et adopta, au contraire, à une forte majorité, la formule suivante : « La conférence unitaire de l'Ouest ne subordonne la qualité de membre à aucune profession de foi dogmatique, mais elle est heureuse de s'ouvrir à quiconque désire l'aider à établir dans le monde la vérité, la justice et l'amour. »

de la société, mais encore parce qu'elle borne son cérémonial à des conférences morales accompagnées de musique. C'est l'*Association pour la culture éthique*, qui possède aujourd'hui des branches à New-York, à Boston, à Chicago et à Philadelphie. Or, il veut bien reconnaître que cette religion « à l'américaine, » « toute pratique, » est « un des types possibles entre lesquels se partagera et se dispersera un jour la religion; » seulement, admirez l'inconséquence, il lui reproche aussitôt « d'avoir un caractère un peu trop « positif et terre à terre » (p. 316)!

## VI

M. Guyau admet-il au moins les termes de l'accord qu'Herbert Spencer a essayé d'établir entre la religion et la science? Le fondateur de l'évolutionnisme a exposé comment les progrès de l'esprit humain ont graduellement *désanthropomorphisé* la notion de Dieu, pour ne laisser finalement debout que l'idée d'une Réalité inconnaissable, se manifestant comme force dans la conscience et dans la nature. La conclusion naturelle qu'il en tire, c'est que la religion reste dans sa sphère légitime, quand elle se représente l'inconnaissable par des symboles, sous cette réserve que ces symboles ne soient pas tenus pour l'équivalent de la réalité.

M. Guyau attaque cette thèse à plusieurs points de vue.

D'abord, pour ce qui en concerne le fond même, il se demande s'il existe de l'inconnaissable et non pas seulement de l'inconnu : « Peut-être, écrit-il, la sphère de notre savoir est-elle, comme notre globe terrestre, enveloppée seulement d'une bande assez étroite de nuages, d'obscurité et d'ignorance » (p. 333). — Peut-être un jour, dit-il encore, « au ciel de la pensée indéfiniment élargi, la science entreverra-t-elle le foyer primitif et lointain, le noyau central d'où sort toute lumière et dont nous ne saisissons encore que des rayons brisés sur des surfaces, des reflets renvoyés par les objets les plus proches de nous, des scintillements fuyants sur un miroir qui tremble » (p. 373).

Voilà qui est admirablement écrit : mais l'enchantement de ses propres paroles n'a-t-il pas entraîné l'auteur au delà de sa pensée? On est véritablement abasourdi de trouver cette négation de l'in-

cognoscible chez un psychologue de la trempe de M. Guyau. Autour de l'inconnu que nous pouvons espérer connaître tôt ou tard, n'y a-t-il pas un domaine qui échappera toujours à la connaissance, en vertu même de notre constitution mentale : la nature de la substance, de l'absolu, de l'infini, comme de la force et la conscience? *Finitum non est capax infiniti*, comme dit le vieil adage. Le plus curieux, c'est que M. Guyau lui-même le proclame dans un autre passage : « En dehors de nous *il reste l'infini, qui, pour notre intelligence, ne peut jamais être que l'informe*, car il est l'illimité et nous ne pouvons le dessiner, lui fixer des contours » (p.401). Bien plus, il reproche, dans les termes suivants, aux systèmes matérialistes de ne pas admettre cette notion d'infini : « Sous la matière que la pensée conçoit et sous la pensée qui se conçoit, il y a un infini qui les déborde toutes les deux et qui semble le plus profond de la matière même.... Le matérialisme nous laisse ainsi, comme les autres systèmes, en présence de ce mystère dernier que toutes les religions ont symbolisé dans leurs mythes, que la métaphysique sera *toujours* obligée de reconnaître et la poésie d'exprimer par des images[1]. » (p. 435). — Spencer n'a jamais dit autre chose

En second lieu, cette réalité inconnaissable est-elle *une*? M. Guyau va jusqu'à soutenir que l'homme, quand il unifie l'infini, cède encore au besoin d'anthropomorphiser (p. 15). Ailleurs, il dit même : « Le savant admet plutôt une infinité d'énergies qu'une énergie infinie, ce qui substituerait au monisme une sorte d'atomisme mécanique, une division à l'infini de la force » (p. 334). — Mais comment alors reconnaît-il plus loin que « toutes les doctrines tendent aujourd'hui vers le monisme » (p. 436)? Comment arrive-t-il à nous dire : « Le *Tat twam asi* (tu es cela) des Hindous tend à devenir une vérité scientifique. *L'unité substantielle du monde* et la solidarité de tous les êtres arriveront sans doute *à une démonstration de plus en plus évidente* » (p. 379)?

Ailleurs, à la vérité, il oppose au panthéisme que l'unité panthéistique pourrait bien être une idée de notre esprit plutôt que

1. Voir aussi, dans les passages consacrés à la notion de la survivance, p. 474 : « On ne pourra *jamais* répondre entièrement à ces deux questions : qu'est-ce que l'être, qu'est-ce que la conscience? ni par cela même à cette troisième question, qui présupposerait la solution des deux autres : la conscience sera-t-elle? »

le fond réel des choses : « Le caractère un et défini que nous offre l'univers lui vient peut-être seulement de notre cerveau où il se projette » (p. 401). — Mais on peut objecter à cette argumentation ce qu'il oppose lui-même aux matérialistes, quand ceux-ci nient l'infini : « Si le matérialisme, qui se dit purement scientifique, n'admet pas que la nature fournisse autant que la pensée conçoit, s'il nie le parallélisme de la pensée et de la nature, il nie par celà même la rationalité de la nature qui est précisément le principe sur lequel repose toute philosophie ayant la prétention d'être purement scientifique » (page 435).

Toutefois, le grand grief que M. Guyau semble nourrir contre M. Spencer, c'est surtout « l'abus de langage » par lequel celui-ci confond la religion avec « les spéculations sur l'inconnaissable » et arrive ainsi à déduire l'éternelle durée de la religion. C'est là, dit notre auteur, confondre la religion avec la philosophie et la métaphysique. Mais Spencer montre clairement qu'il fait consister la religion, non pas seulement dans la proclamation d'un inconnaissable, vérité appartenant également à la philosophie, mais encore dans les sentiments engendrés par cette croyance [1].

On pourrait soutenir, à la vérité, que ces sentiments seront assez maigres et qu'ils ne devront guère conduire à des résultats pratiques. « La religion, fait observer M. Guyau, ne saurait se borner à affirmer l'existence d'une énergie ou même d'une infinité d'énergies éternelles. Elle a besoin d'admettre un rapport quelconque entre ces énergies et la moralité humaine, entre la direction de ces énergies et la tendance qui nous porte à faire le bien » (p. 334). C'est là, en effet, le point faible du système proposé par le fondateur de l'évolutionnisme, en tant qu'il s'efforce d'offrir une base au sentiment religieux. M. Guyau va-t-il donc appuyer les disciples de Spencer qui, à l'instar de MM. Fiske, Savage, Graham, etc., se sont efforcés de compléter sous ce rapport, la théorie du maître, en faisant de l'inconnaissable une force qui tend à mettre de l'ordre dans le monde, ou, en d'autres termes, en assignant une fin morale à l'univers ?

Cette hypothèse a évidemment les préférences de M. Guyau;

1. Voir, plus haut : *Harrison contre Spencer sur la valeur religieuse de l'Inconnaissable* (pp. 73 suiv.).

il y revient sans cesse comme à l'expression la plus haute de ses espérances et de ses aspirations, soit quand il cherche dans les lois de l'univers la justification de l'instinct social, soit quand il affirme la réalisation progressive de l'idéal dans le monde : « La pensée, écrit-il, ne peut être en avant sur la réalité que jusqu'à un certain point; la conception d'un idéal en présuppose la réalisation plus ou moins ébauchée » (p. 444). Cependant, dans d'autres passages, il conclut contre toute hypothèse de finalité morale : « Loin d'offrir un caractère de certitude, les hypothèses de ce genre offriraient plutôt, au point de vue de la science pure, un caractère d'improbabilité.... La science ne nous montre point un univers qui travaillerait spontanément à la réalisation de ce que nous appelons le bien : pour réaliser ce bien, c'est *nous* qui devrons plier le monde à notre volonté » (p. 335).

On pourrait demander ce que c'est que : *nous*. Ne sommes-nous donc point produit et partie de l'univers? N'est-ce pas Lui qui agit en nous et par nous? Et ce qui est en nous, n'est-il pas en Lui? C'est encore M. Guyau en personne qui se charge de nous le rappeler dans les meilleurs termes : « Pour que réellement l'esprit humain enfante quelque chose, il faut que tout l'univers soit comme lui en travail.... L'activité inconnue qui est au fond de la nature même, en étant venue à produire dans l'homme la conscience et le désir réfléchi du mieux, il y a là un motif d'espérer, un motif de croire que le mot de l'énigme des choses n'est pas, au point de vue métaphysique et moral : il n'y a rien. »

Bien plus, ne va-t-il pas jusqu'à nous présenter, comme « bien hardie, mais pourtant dans la direction des hypothèses scientifiques, » l'idée que l'évolution peut aboutir à des êtres capables de se donner un but et d'aller vers ce but, en entraînant après eux la nature? « L'évolution, ajoute-t-il, a pu et dû produire des espèces, des types supérieurs à notre humanité : il n'est pas probable que nous soyons le dernier échelon de la vie, de la pensée et de l'amour. Qui sait même si l'évolution ne pourra ou n'a pu déjà faire ce que les anciens appelaient des dieux » (p. 439)?

M. Guyau s'appuie même sur cette nouvelle hypothèse pour rechercher s'il n'y aurait pas moyen de soustraire le monde au rythme de l'évolution et de la dissolution alternatives qui semble la conclusion fatale de la philosophie évolutionniste. Il est

certain que si toute évolution doit être suivie tôt ou tard d'une dissolution équivalente, le désir de progrès perd son ressort le plus énergique, la souffrance humaine sa plus haute consolation, et le pessimisme a raison de regarder l'anéantissement comme le bien suprême. M. Guyau fait valoir contre cette prétendue fatalité les arguments suivants :

1° Il est impossible d'affirmer ni de démontrer scientifiquement que la dissolution soit essentiellement et éternellement liée à l'évolution par la loi même de l'être : « Les êtres qui sauraient, dans l'infinie complication des mouvements du monde, distinguer ceux qui favorisent son évolution de ceux qui tendent à le dissoudre, de tels êtres seraient peut-être capables de s'opposer aux mouvements de dissolution, et le salut définitif de certaines combinaisons supérieures serait assuré » (p. 442).

2° Le demi-avortement de l'effort universel qui n'a pu aboutir encore qu'à ce monde n'est pas la preuve que la nature ne puisse arriver à des combinaisons supérieures. Il faut tenir compte, en effet, de ce que toutes les combinaisons sont possibles, étant données l'infinité des nombres et l'éternité du temps : « Même en supposant l'avortement complet de l'œuvre humaine et de l'œuvre que poursuivent sans doute avec nous une infinité de frères extra-terrestres, il restera toujours mathématiquement à l'univers au moins une chance sur deux de réussir : c'est assez pour que le pessimisme ne puisse jamais triompher dans l'esprit humain.... Supposez une fleur épanouie à un point quelconque de l'espace infini, une fleur sacrée, celle de la pensée. Depuis l'éternité, des mains cherchent en tout sens dans l'espace obscur à saisir la fleur divine. Quelques-unes y ont touché par hasard, puis se sont égarées de nouveau, perdues dans la nuit. La fleur divine sera-t-elle jamais cueillie? Pourquoi non? » (p. 443)

3° Déjà aujourd'hui, notre idéal peut être réalisé quelque part dans l'univers, sans que nous en sachions rien. Car il faut compter également avec l'immensité des espaces. Mais, dans ce cas, rien ne prouve que nous resterons indéfiniment à l'écart : « Dans nos organismes inférieurs, la conscience ne paraît se propager d'une molécule vivante à une autre que lorsqu'il y a contiguïté de cellules dans l'espace ; néanmoins, d'après les plus récentes découvertes sur le système nerveux et sur la propagation de la pensée

par suggestion mentale à d'assez grandes distances, il n'est pas contraire aux faits de supposer la possibilité d'une sorte de rayonnement de la conscience à travers l'étendue, au moyen d'ondulations d'une subtilité encore inconnue de nous. Alors nous pourrions concevoir, non plus des sociétés de consciences enfermées en un petit coin de l'espace, dans un organisme étroit qui est une prison, mais la victoire d'une conscience sociale sur l'espace; victoire par laquelle l'idéal de sociabilité universelle qui fait le fond de l'instinct religieux finirait par devenir une réalité de fait » (p. 448).

Voilà certes des réflexions rassurantes devant les progrès du pessimisme qui tend à nous envahir par toutes les avenues de la pensée. Aussi combien la partie reconstructive de l'ouvrage, quelque hypothétique qu'elle soit, semble supérieure à sa partie critique et négative! M. Guyau est, en réalité, un mystique qui s'ignore, et son mysticisme a d'autant plus de charme qu'il nous entraîne à travers les espaces infinis sans jamais perdre la terre de vue. Là, au contraire, où il dissèque les systèmes des autres, il paraît s'être imposé de les réfuter à tout prix, et cette préoccupation l'amène, sans qu'il se doute de la contradiction, à présenter comme vraies ou du moins comme vraisemblables des objections, puisées un peu partout, qu'il rejette ou même réfute tout au long pour son propre compte.

## VII

Au fond, il y a peut-être moins de différence entre M. Spencer et M. Guyau que ne le ferait croire le langage de ce dernier. Tous deux, en effet, déduisent également des enseignements de l'histoire qu'on verra disparaître peu à peu les idées de miracle et de révélation, les pratiques propitiatoires et conjuratoires, voire toutes les notions anthropomorphiques de la Divinité. Mais, tandis que le philosophe anglais tient largement compte des obstacles qui entravent ce nouveau développement de l'évolution religieuse, M. Guyau croit son idéal à la veille de se réaliser, si ce n'est déjà fait. Ici, — malheureusement, — il y a de nombreuses réserves à formuler. Ceux qui, à l'instar de notre

auteur, se sont fait eux-mêmes des convictions raisonnées, ou qui se sont habitués à respirer librement dans une atmosphère de rationalisme, ont quelque peine à se rendre compte de l'influence instinctive et même réfléchie que les vieilles formes de la religiosité conservent non seulement sur les masses, mais encore sur une partie des classes éclairées.

M. Guyau s'attache longuement à établir que le peuple, la femme, l'enfant, *peuvent* se passer de religion. Mais la question est de savoir s'ils s'en passeront. Lui-même nous dit incidemment (p. XVIII) qu' « *après un certain nombre de siècles,* » la forme républicaine fédérative sera probablement le gouvernement de toutes les nations civilisées. Or, s'il faut des siècles pour accomplir une évolution qui se résume aujourd'hui en un pur changement de forme gouvernementale, que sera-ce quand il s'agira de modifier des sentiments qui tiennent au plus profond de nos habitudes intellectuelles, affectives, sociales!

En attendant, quoi?

Les anciens cultes, de plus en plus dépassés par les aspirations de l'esprit moderne, comme le constate M. Guyau, vont-ils indéfiniment entraver toute production nouvelle du génie religieux, et l'état de lutte mentale où nous vivons va-t-il se prolonger pendant les siècles qui nous séparent encore de l'époque où l'humanité sera mûre pour le rationalisme universel? Ou bien verrons-nous, comme il est arrivé plus d'une fois dans l'histoire, l'intensité même de la crise que nous traversons favoriser une rénovation religieuse qui rétablira momentanément l'accord de la foi avec la conscience et la raison?

M. Guyau fait observer qu'une rénovation religieuse ne pourrait se faire que par l'unification des religions existantes ou par la propagation d'une religion nouvelle. Or, dit-il, aucune de nos religions n'est plus en état de conquérir et d'absorber les autres; d'autre part, la création d'une religion quelconque est rendue désormais impossible par le développement de l'esprit scientifique, qui tue le merveilleux, et par l'épuisement de toutes les idées qui pourraient servir de base à une foi nouvelle.

La première partie de cette thèse semble de toute évidence. Lorsque, de nos jours, un hindou, un bouddhiste, un mahométan, un disciple de Zoroastre ou de Confucius en viennent à répudier

le surnaturel de leurs propres traditions, ce n'est pas généralement pour admettre les miracles de la Bible ou l'autorité du pape. M. Guyau semble surtout attribuer cet affaiblissement général du prosélytisme à ce que les principales religions en sont venues à posséder « une valeur approximativement égale comme symboles de l'inconnaissable. » Mais cette explication, qui est très juste, ne mène-t-elle pas à concevoir l'unification des religions sous un point de vue qui n'aurait plus rien de contraire aux tendances de notre époque?

Là où l'absorption est un rêve, l'alliance reste possible sous certaines conditions. — Quelque étrange, quelque choquante même que l'idée en puisse paraître à certaines âmes, — si les adeptes ou même simplement les esprits dirigeants des principales religions consentaient à les regarder toutes comme des expressions symboliques de nos rapports avec une réalité inconnaissable, voire comme des efforts imparfaits pour réaliser l'idéal ou du moins pour nous en rapprocher le plus possible, rien ne s'opposerait plus à ce qu'elles s'entendissent au même titre que les différentes liturgies d'un même culte. Ce culte unique aurait pour théodicée la croyance en un être transcendant dont les manifestations sont infinies, mais dont l'essence reste impénétrable, — pour règles de conduite, les principes de la morale et les révélations de la science, vivifiés par le sentiment de la justice et de l'amour, — pour rites, enfin, un ensemble de symboles, de cérémonies et de traditions qui pouraient varier avec les milieux historiques.

Il est clair qu'une pareille conception, si elle venait à prévaloir, ferait disparaître les deux grands défauts des religions positives : la prétention qu'a chacune de posséder la vérité finale, ce qui implique une négation du progrès scientifique et la prétention d'être seule à posséder cette vérité, ce qui implique une négation de la tolérance religieuse. Mais ce serait aussi, on ne doit pas se le dissimuler, la négation du surnaturel et de la révélation, — ce qui ferait rentrer la religion, ainsi unifiée, dans les formes d' « irréligion » esquissées par M. Guyau.

Examinons maintenant de plus près les affirmations de l'auteur, en ce qui concerne l'impossibilité d'une religion nouvelle.

A ceux qui s'appuient sur l'exemple du passé et notamment

sur la façon dont s'est formé le christianisme, M. Guyau objecte que, depuis dix-huit cents ans, une chose nouvelle s'est produite dans l'histoire de l'humanité : la science; en outre, qu'un élément essentiel de la fécondité religieuse, le génie poétique et métaphysique, se retire aussi de la religion; enfin, qu'un culte nouveau, pour réussir, devrait être réellement *nouveau* et apporter une idée à l'esprit humain.

« Si humbles, dit-il, qu'aient été les commencements du christianisme, il ne faut pas se laisser duper par des illusions historiques ni croire qu'il ait dû son triomphe à de simples coïncidences d'événements heureux; que le monde, par exemple, selon une hypothèse de M. Renan, eût pu très facilement devenir mithriaste. Les disciples d'un certain Chrestus, mentionnés pour la première fois par Suétone, avaient, pour étayer leurs croyances encore vagues, deux épopées incomparables au point de vue poétique : la Bible et l'Evangile; ils apportaient au monde une morale admirable jusque dans ses erreurs; ils lui apportaient en outre, une grande idée métaphysique, celle de la résurrection, qui, combinée avec les idées des philosophes, devait nécessairement donner naissance à la doctrine de l'immortalité personnelle. »

Loin de moi la prétention de contester le mérite littéraire ou la valeur morale des Evangiles qui ont trouvé un défenseur aussi éloquent et aussi impartial. Mais si aucune œuvre du même genre ne s'est produite dans la suite, est-ce une raison suffisant? pour fermer l'avenir aux créations analogues du génie religieuxe Après l'immense effort du christianisme et du bouddhisme, écrit M. Guyau, la métaphysique et la morale religieuses sont réduites désormais à la stérilité ou à la répétition. N'est-il pas étrange de rencontrer ici, sous la plume de l'auteur, l'affirmation — dont il dénonçait plus haut l'inconséquence chez les protestants libéraux — que, dans certaines formes de religion connues, « l'imagination métaphysique de l'humanité a réalisé *pour toujours* son chef-d'œuvre, comme l'imagination plastique a réalisé le sien dans la statuaire grecque » (p. 309)? Comment soutenir, d'ailleurs, l'impossibilité de trouver rien de nouveau dans ce domaine, quand lui-même nous apporte, au cours de son ouvrage, assez d'hypothèses métaphysiques pour servir de noyau de cristallisation à une demi-douzaine de religions nouvelles? Que ne

pourraient tirer certains réformateurs religieux de spéculations, comme les siennes, sur les moyens de vaincre définitivement la dissolution et la mort; sur la possibilité d'êtres supérieurs à l'homme, capables d'entraîner la nature entière vers un but final; particulièrement sur cette perspective sublime d'une société idéale se réalisant à travers l'espace cosmique par le rayonnement de la pensée et de l'amour?... De même, en éthique, il s'en faut que tout ait été dit, — témoin le système de morale sans obligation ni sanction, formulé par M. Guyau.

D'ailleurs, faut-il absolument, pour fonder une religion, l'apport d'une nouvelle conception métaphysique? Les religions sont moins des philosophies que des théories de la vie, des systèmes *sociomorphiques*, pour employer le mot de l'auteur. Bien avant le bouddhisme, on professait dans les écoles de philosophie brahmane que l'existence est un mal; que les réincarnations futures sont déterminées par les désirs et les actes; enfin, que le renoncement absolu fournissait le vrai moyen d'échapper à l'enchaînement des renaissances. Mais Bouddha enseigna qu'il y avait quelque chose au-dessus de la préoccupation du salut personnel : c'était de travailler au salut des autres, et c'est pourquoi le bouddhisme est devenu une religion. De même, il n'a pas été difficile de retrouver toutes les doctrines métaphysiques et morales des Evangiles — y compris la doctrine de l'immortalité personnelle — dans les écrits antérieurs des réformateurs et des philosophes. Mais les fondateurs du christianisme n'en ont pas moins donné au monde une religion nouvelle, en cimentant ces préceptes dans un système approprié aux aspirations de l'époque et en leur communiquant cette influence sur les cœurs qui étend l'action de la pensée religieuse bien au delà de la sphère ouverte à la propagande philosophique.

M. Guyau soutient que si même une religion parvenait à se fonder de nos jours, elle ne pourrait se développer que dans les couches inférieures de la société et elle serait infailliblement arrêtée au passage, lorsqu'il lui faudrait franchir la ligne de démarcation entre les ignorants et les savants.

En effet, la science, dit-il, « n'est plus compatible avec les révélations surnaturelles et avec les miracles qui fondent les religions. »

D'abord, les « miracles » sont-ils aussi indispensables qu'il veut bien le dire à la fondation d'une religion? Lui-même nous cite l'islamisme comme s'en étant passé à l'origine. On pourrait peut-être en dire autant du bouddhisme à ses débuts. Il y a un passage des Soutras qui prête à Bouddha ces paroles : « J'enseigne la loi à mes auditeurs en leur disant, non pas : allez et faites des miracles; mais bien : vivez en cachant vos bonnes œuvres et en montrant vos péchés. » Plus d'une grande religion historique a identifié l'action divine avec le règne de l'ordre dans la nature, notamment les religions de l'Egypte et de la Chine. Dans l'Inde même, un rishi ne s'est-il pas écrié, plus de dix siècles avant l'Ecclésiaste, plus de trente avant Kant : « Le soleil et la lune se meuvent en succession régulière, afin que nous puissions croire, ô Indra ! » ( Rig Veda, I, 102, 2)?

Il suffit, pour créer une religion, de trouver une formule qui réponde, mieux que les précédentes, d'une part, au sentiment de nos relations avec le monde extérieur, de l'autre, à ce que M. Guyau nomme « la résonance en nous de l'éternel mystère des choses. » Le recours à l'intervention directe du surnaturel n'est ici qu'une superfétation. Aussi ne puis-je comprendre pourquoi le développement des sciences, qui ruine de plus en plus les vieilles conceptions religieuses, serait un obstacle insurmontable à l'avènement d'une religion qui nous offrirait une théorie de l'univers conforme aux données de la philosophie scientifique et un code de morale approprié aux besoins de la société contemporaine. J'ajoute que si cette religion rationnelle devait nous débarrasser des autres, nous ne pourrions que lui souhaiter la bienvenue, aussi longtemps qu'à son tour elle ne deviendrait pas un obstacle au progrès des esprits.

Malheureusement, il y a plus ! Je ne puis même pas partager l'optimisme de M. Guyau, quand il pense que la science a définitivement vaincu la superstition parmi les classes dirigeantes. Si illogique que paraisse désormais la croyance à un renversement possible des lois naturelles, il reste, tout au moins parmi les adeptes des Eglises, un nombre considérable d'esprits distingués, même de savants, qui croient encore de bonne foi à l'existence des miracles. Il n'est pas jusqu'au spiritisme, si discrédité qu'il soit, qui ne puisse se prévaloir de quelques noms avanta-

geusement connus dans les diverses branches des sciences positives. Or, si cette anomalie, de quelque façon qu'on l'explique, est indéniable en pleine période d'épanouissement scientifique, que sera-ce le jour où l'accumulation de nos découvertes subira un ralentissement ou un arrêt?

On peut dire des civilisations ce que M. Guyau dit des peuples : « Lorsqu'une nation a brillé pendant un certain nombre d'années ou de siècles, lorsqu'elle a produit de grands artistes ou de grands savants, il vient nécessairement une période où elle s'arrête épuisée. » Or, l'étude des dépressions analogues qu'on peut constater dans l'histoire de l'esprit humain nous permet d'affirmer que toute société, momentanément réduite à vivre sur son fonds intellectuel, lors même qu'elle garderait intacts les résultats acquis, perd l'esprit de la méthode scientifique et reporte son activité sur les manifestations de ses facultés émotionnelles. Ce n'est pas, comme on l'a parfois soutenu, le retour de la foi qui met un terme aux progrès de la science; c'est l'arrêt de la raison qui laisse le champ libre au développement exagéré de la foi.

Assurément cette perspective n'est pas plus faite pour me plaire qu'à M. Guyau ; mais ce n'est pas une raison pour affirmer que si la science tient aujourd'hui le haut du pavé, ce ne sera pas, dans un avenir quelconque, le tour de la religion et même de la religion sous des formes inférieures.

Supposons un instant que les hommes de science soient d'accord pour opposer à tout développement d'une religion nouvelle un front imperturbable. Mais la science, quoi qu'en pense l'auteur, n'est pas le seul facteur à l'œuvre dans les mouvements qui tendent à transformer les sociétés. Les questions d'intérêt et de sentiment sont encore toutes-puissantes sur les masses qui n'entendent pas abdiquer leur rôle dans l'élaboration de l'avenir et qui ne se gênent pas pour jeter la science par-dessus bord, quand la passion les entraîne. Or, les conclusions de la science sont de moins en moins favorables aux aspirations de la démocratie : « Le socialisme, dit M. Guyau, a son remède dans la science, alors même que l'instruction contribuerait pour un temps à répandre le socialisme. Le conflit des intérêts, une fois apaisé par le compromis des intelligences, se terminera par l'union progressive des volontés. » Mais qu'a fait jusqu'ici la science pour amener ce

compromis et cette union? Ses conclusions sur la concurrence vitale et la sélection naturelle ne tendent à rien moins, prises à la lettre, qu'à asseoir le progrès sur l'écrasement des faibles et sur le régime des castes héréditaires. Le magnifique mouvement industriel qu'elle a suscité par ses découvertes n'a abouti qu'à l'essor simultané du paupérisme et du luxe. Que peut-elle jusqu'ici pour contrebalancer le développement numérique des nombreuses populations dont la croissance dépasse les ressources, pour mettre un terme à la rivalité d'armements qui est en train de mener à la banqueroute tous les Etats de l'Europe, pour vider les enfers de Londres, pour assurer la subsistance des milliers de mineurs qui s'acharnent sur les veines appauvries des charbonnages belges?

En ce moment, ce n'est pas encore la science qu'on accuse, c'est la liberté, et l'on se retourne vers l'Etat, cette providence spéciale des théories qui sont démenties par les faits et des peuples qui désespèrent d'eux-mêmes. Mais l'Etat ne peut changer les lois de la nature. Comme le dit M. Guyau : « L'Etat qui, séduit par quelque belle théorie socialiste, serait, par impossible, entraîné à la réaliser, se ruinerait nécessairement. » — Quand donc l'illusion du protectionnisme se sera de nouveau envolée, que feront les masses? Elles iront inévitablement aux illuminés qui leur promettront le salut — c'est-à-dire le bonheur parfait — soit dans ce monde, soit dans l'autre. Elles commenceront, sans doute, — et elles commencent déjà — par écouter ceux qui leur offriront la première alternative; mais quand ceux-ci n'auront abouti qu'à l'échec de tous les millénaires, elles n'hésiteront pas, ne fût-ce que par esprit de résignation, à se jeter dans les bras de ceux qui leur rouvriront quelque échappée sur les réparations d'une autre vie. C'est M. Guyau qui le constate en ces termes : « Tous les faibles, tous les déshérités, tous les souffrants, tous ceux à qui le malheur ne laisse même pas la force nécessaire pour s'indigner, n'ont qu'un recours : l'humilité douce et consolante de l'amour divin. Quiconque sur terre n'aime pas assez et n'est pas assez aimé cherchera toujours à se tourner vers le ciel : cela est régulier comme le parallélogramme des forces » (p. 99).

Qu'arrivera-t-il si les hommes de science s'opposent à l'entraînement religieux des masses? Eh bien! ce sera tant pis pour

la science et ses hommes! Ils seront traités par la foi nouvelle comme les derniers représentants de la philosophie antique l'ont été par le christianisme victorieux; surtout si la rénovation religieuse coïncide avec une transformation sociale qui marque à son tour un nouveau recul de l'esprit humain. Et tout sera à recommencer.

On trouvera peut-être que c'est là une conclusion bien pessimiste. Aussi n'est-elle nullement définitive. Cette éventualité est possible; voilà tout ce que j'ai voulu établir contre M. Guyau. Mais il dépend plus ou moins des générations actuelles que la société s'engage dans une autre voie. Pour cela, il faut absolument cultiver et propager la science ; néanmoins, il ne faut pas oublier qu'à côté de nos besoins mentaux, la nature humaine a des exigences affectives, morales, esthétiques, *religieuses* dans le sens large du mot. Non seulement celles-ci réclament également des satisfactions, mais encore il est fort heureux qu'elles interviennent pour corriger ce que les déductions de la science ont parfois de trop logique et de trop brutal dans l'application.

Sans doute, la science pourra considérablement atténuer les maux de l'humanité, — sans jamais arriver à la suppression de la misère, pas plus que de la maladie ou de la souffrance ; — mais ce sera à condition de ne pas se cantonner dans des formules trop rigoureuses, et surtout de faire une place au sentiment sur le terrain sociologique. Faut-il craindre d'aboutir par là à la reconstitution d'une Eglise qui devienne encore une fois un obstacle à la liberté de la pensée et à l'avancement de l'esprit humain? C'est pour écarter ce péril qu'il faut s'habituer et surtout tâcher d'habituer les autres à penser et à agir par soi-même, au lieu d'abdiquer entre les mains d'une autorité étrangère, fût-ce celle de l'Etat.

L'histoire nous apprend que l'autonomie de l'individu dans le domaine de la pensée est en rapport exact avec le développement de sa personnalité dans les autres sphères de l'activité humaine. Quand Herbert Spencer a achevé d'exposer, dans ses *Ecclesiastical Institutions*, avec la lumineuse précision qui caractérise toute les parties de son œuvre, les progrès amenés par l'évolution dans la conception de la Divinité et dans l'organisation des cultes, il ajoute ces réflexions qui sont à la fois une prophétie et un aver-

tissement : « Au lieu de disparaître, les nuances d'opinions deviendront de plus en plus nombreuses au sein des religions et et des églises. En même temps, le caractère sacerdotal s'effacera entièrement chez ceux qui rempliront le rôle de ministres. Ces conclusions, toutefois, ont été basées sur la présomption que la décentralisation (*industrial type*) continuera à progresser comme elle l'a fait dans des temps récents. Or, il est très possible, et même probable que cette condition ne sera pas remplie dans l'époque où nous entrons. La recrudescence de centralisation (*of militancy*), si elle devait continuer comme elle s'est affirmée en dernier lieu, ramènera les idées, les sentiments et les institutions qui sont propres à ce type de société, impliquant des changements en sens inverse de ceux que nous avons décrits plus haut. Ou bien si, au lieu de progresser sous ce système de coopération volontaire qui constitue le type industriel proprement dit, on renforçait le système de production et de distribution sous le contrôle de l'Etat, constituant ainsi une nouvelle forme de coopération forcée et aboutissant à un nouveau type de gouvernement coercitif, les changements décrits plus haut, déterminés qu'ils sont par l'invidualisme, s'arrêteraient probablement et feraient place à des modifications en sens contraire[1]. »

## VIII

On demandait à Schiller pourquoi il ne pratiquait aucune religion. « Par religion, » fut sa réponse. De même par « irréligion, » M. Guyau paraît n'avoir en vue qu'une forme épurée, un « degré supérieur » du sentiment religieux, et le tableau qu'il nous offre de son *anomie* religieuse fait certainement une place aux éléments les plus élevés de toute religion. Lui-même, du reste, nous laisse entendre que son titre un peu paradoxal aurait bien pu être inspiré par l'agacement où le jetaient les spéculations de philosophes, comme Hartmann, Spencer, Renan, sans compter les pro-

1. *Ecclesiastical Institutions*, dans le vol. IV des Principes de sociologie. Londres, 1885, p. 824. — Voir aussi le judicieux essai du même auteur sur *L'individu contre l'Etat* (Traduit en français par M. Gershel. Paris, Alcan, 1 vol. in-12, 1885).

phètes *minores*, s'ingéniant à invoquer et même à décrire la « religion de l'avenir. »

Dans ces conditions, n'y aurait-il entre nous qu'une question de mots? L'objectif qu'il poursuit en matière de religion est aussi le mien. On pourrait le définir, — d'une façon négative : la disparition du principe d'autorité en matière de croyances; — d'une façon positive : la réalisation la plus large et la plus féconde de nos rapports avec l'universalité des êtres, non seulement des êtres réels et vivants, mais encore des êtres « possibles et idéaux. » D'autre part, je ne tiens pas plus au terme de religion qu'à celui de Dieu, d'âme et autres vocables abstraits; tout dépend du sens qu'on y attache. Ici, néanmoins, comme il arrive souvent, le mot, une fois lancé, a réagi sur le développement de l'idée, et, pour arriver à établir que l' « irréligion » était le dernier terme du progrès, l'auteur a été amené non seulement à nier que la religion peut se séparer de la superstition, mais encore à soutenir que plus une Eglise est arriérée, plus elle est essentiellement religieuse.

Ainsi, le protestantisme orthodoxe nous est présenté comme plus religieux que le christianisme libéral, le catholicisme plus que le protestantisme! M. Guyau a bien dit quelque part : « Le protestantisme à son insu renferme en germe la négation de toute religion positive qui ne s'adresse pas exclusivement à la conscience personnelle, à la conscience morale » (p. 154). Il n'en déclarera pas moins que « le vrai type du prêtre, quoi qu'en puissent dire les protestants, c'est l'homme solitaire, missionnaire ici-bas et se donnant tout à Dieu » (p. 168), et ailleurs, que « les dogmes essentiels au *vrai* protestantisme sont : le péché originel, conçu comme plus radical encore que dans le catholicisme et comme destructeur du libre arbitre; la rédemption par laquelle il a fallu la mort de Dieu le Fils pour racheter l'homme des vindictes de Dieu le Père; la prédestination dans toute sa rigueur; la grâce et l'élection sous leur forme la plus fataliste et la plus mystique; enfin et surtout l'éternité des peines sans purgatoire » (p. 149).

A ce compte-là, il est facile d'avoir raison de la religion. Mais n'est-ce pas le cas de rappeler le proverbe : « Quand on veut tuer son chien.... »

Il faut remarquer que ce système ne tend rien moins qu'à con-

tredire l'existence et même la possibilité du progrès religieux ; il est en contradiction directe avec le tableau magistral que, dans la première partie de l'ouvrage, l'auteur nous trace lui-même de toute l'évolution religieuse à travers l'histoire. Il m'est impossible, par exemple, de concilier, d'une part, la démonstration que : « De nos jours, l'échange est devenu de plus en plus symbolique, le don n'est plus de la part de l'homme qu'un hommage moral et n'attend plus de retour immédiat » (p. 90), d'autre part la déclaration que néanmoins : « le principe du culte est toujours le même : on croit à une action directe de l'homme sur la volonté de Dieu » et que « la foi en une providence distribuant miraculeusement les biens et les maux est ce qu'il y a de plus nécessaire à la religion » (p. 61).

M. Guyau prévoit, dans son *Introduction*, qu'on lui reprochera peut-être « d'être un peu trop de son pays, d'apporter dans les solutions la logique de l'esprit français, de cet esprit qui ne se plie pas aux demi-mesures, veut tout ou rien. » Le reproche, en tant qu'il soit encouru, n'aurait rien que de flatteur, et ce n'est pas moi qui ferais à n'importe quel penseur un grief de mettre dans ses vues trop de logique et de netteté. Toutefois, ce qu'on pourrait demander à M. Guyau, c'est si, malgré son désir sincère d'éviter tout parti pris, il s'est suffisamment soustrait à l'influence, je ne dis pas française — mais catholique — de son milieu. L'influence du catholicisme peut être négative aussi bien que positive, en ce sens que ses adversaires, tout comme ses partisans, sont trop souvent portés à confondre le sentiment religieux avec la théologie et même avec une théologie déterminée, celle de l'Eglise ou tout au moins du christianisme orthodoxe. Cette confusion, en effet, ne se retrouve-t-elle pas dans la définition même que l'auteur nous donne de la religion quand il prétend nécessairement la ramener aux éléments suivants : 1° une explication *mythique* et non scientifique des phénomènes naturels ou des faits historiques ; 2° un système de dogmes, c'est-à-dire d'idées symboliques, de croyances *imposées à la foi comme des vérités absolues ;* 3° un culte et un système de rites, c'est-à-dire de pratiques plus ou moins immuables, *regardées comme ayant une efficacité merveilleuse sur la marche des choses* (p. XIII) ?

Combien n'est-il pas plus simple et plus rationnel d'appliquer

le mot de religion, tout en lui laissant sa valeur sociomorphique, à la façon dont l'homme réalise ses rapports avec la puissance transcendante dont il croit dépendre, sans qu'il y ait lieu de distinguer s'il regarde cette puissance comme unique ou multiple, personnelle ou impersonnelle, réelle ou idéale? En ce sens, la religion n'offre pas seulement, comme disait Auguste Comte, « le mieux composé, peut-être, des termes humains; » mais, — en même temps qu'elle s'applique à toutes les manifestations de l'évolution religieuse depuis les grossières superstitions du naturisme jusqu'à l'identification du divin avec l'ordre physique et moral de l'univers — elle se confond encore avec la poursuite de nos aspirations les plus hautes, les plus compréhensives et les plus fécondes. Nous ne sommes plus forcés de nier la continuité indéfinie du progrès dans la religion, alors que nous l'admettons dans les autres domaines de l'esprit humain. Enfin, nous pouvons maintenir le titre de religieux aux groupes qui, tout en proclamant certaines croyances compatibles avec l'état actuel de la science, ou tout en se rattachant par leur dénomination à l'une ou à l'autre des religions historiques, reconnaissent cependant de la façon la plus absolue les droits du libre examen et réalisent, à tous autres égards, l'idéal « irréligieux » esquissé par M. Guyau.

Lui-même, du reste, en prétendant accabler la religion sous l'insuffisance des religions, n'arrive qu'à insister en ces termes sur le caractère universel, permanent et nécessaire du sentiment religieux pris dans son essence :

« Non, un idéal social complet ne peut consister ni dans la moralité nue, ni dans le simple bien-être économique, ni dans l'art seul, ni dans la science seule : il faut tout cela réuni, et l'idéal le plus haut sera le plus large, le plus universel.... Il faut pousser en avant, non une des facultés humaines, mais l'homme tout entier, et une seule religion en est incapable. Il faut que chacun de nous se fasse la sienne. Il n'est point mauvais que celui qui veut se composer une vie semblable à celle du prêtre soit chrétien et même quaker; il n'est point mauvais que l'artiste soit païen. Ce qui est certain, c'est que pas une des divinités créées successivement par l'esprit humain ne peut lui suffire aujourd'hui; *il a besoin de toutes à la fois et encore de quelque chose par delà,* car sa pensée a devancé les dieux.... La vraie « parole sacrée » n'est

pas une parole solitaire; c'est la symphonie de toutes les voix résonnant ensemble sous la voûte du ciel ».

Dans plus d'un culte et à plus d'une époque, il s'est trouvé des esprits larges et éclairés pour formuler, en termes analogues, la thèse que toutes les religions renferment une part de vérité, mais seulement une part, et qu'à ce point de vue, elles se complètent les unes les autres, sans cependant épuiser, même dans leur ensemble, l'idéal dont elles ont pour mission de nous rapprocher sans cesse. Cette thèse — qui est au fond celle de M. Guyau — a trouvé de nos jours, dans les recherches de la psychologie et de l'histoire, une confirmation trop éclatante pour qu'elle n'ait pas le droit de s'affirmer comme la conclusion de toute l'évolution religieuse. C'est ma conviction personnelle qu'un syncrétisme de ce genre, s'il n'est appelé à fournir la forme définitive de la religion, entrera du moins pour une large part dans la « religion » de l'avenir. — Mais je suis tout prêt à dire dans « l'irréligion, » si par là je puis éviter de me brouiller avec un philosophe qui m'a fait passer en sa compagnie des heures si intéressantes et si suggestives.

## VIII

## UNE APPLICATION PRATIQUE DU SYNCRÉTISME RELIGIEUX EN ANGLETERRE[1]

Il existe à Londres une chapelle dont l'histoire résume bien l'évolution de la fraction la plus radicale du protestantisme anglo-saxon. C'est le petit édifice occupé à South Place, dans le quartier de Finsbury, par une congrégation qui, après avoir passé de l'orthodoxie protestante à l'unitarisme, suivit, il y a une quarantaine d'années, son ministre, le célèbre prédicateur religieux et orateur politique, William Fox, sur le terrain d'un théisme ne conservant de chrétien que le nom. Devenue, après la mort de Fox, la « Société religieuse de South Place, » elle choisit pour ministre un Américain de talent, M. Moncure Conway, qui, après lui avoir fait rompre tout lien, même nominal, avec le christianisme, l'amena du théisme pur et simple à une sorte de religion libre, fondée sur la communauté du sentiment religieux et non plus sur la profession d'une croyance quelconque, fût-ce même la foi à l'existence de Dieu.

Dans ces conditions, elle était à point pour se rallier au mouvement de la « culture éthique » qui a pris corps aux Etats-Unis, il y a quatorze ans, sous l'inspiration de M. Félix Adler. Le but de ce mouvement est de donner exclusivement pour objet à la religion la morale, et surtout la morale « pratique, » ou plutôt la pratique de la morale au sens le plus élevé, et cela à l'exclusion de toute théorie sur la nature de la divinité ou même sur la destinée de l'homme. A cet effet, ses adeptes se groupent dans des associations locales qui se proposent de concourir directement à

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXII, pp. 87 et suiv.

l'amélioration matérielle et morale de la société humaine par une série d'œuvres philanthropiques et éducatrices. Ils peuvent pratiquer n'importe quel culte et professer n'importe quelles opinions. Toutefois les *Sociétés pour la culture éthique* ont pris — ou gardé — l'usage de célébrer, chaque dimanche, un véritable « office, » avec musique, chant et allocution d'un prédicateur en titre sur un sujet de morale ou d'histoire religieuse.

C'est ainsi que la *South Place Religious Society*, — devenue, depuis trois ans, la *South Place Ethical Society*, sous la direction d'un philanthrope américain, ancien coadjuteur de M. Félix Adler à New-York, M. Stanton Coit, — a organisé, le dimanche, durant les deux dernières années, une série de conférences destinées, sous le titre général de « Centres d'activité spirituelle » et de « Phases du développement religieux, » à vulgariser les connaissances des principaux systèmes religieux anciens et modernes, particulièrement dans leurs rapports avec la conduite de la vie. Les comptes-rendus de ces conférences ont été réunis, au nombre de quarante, dans un volume de 573 pages, intitulé *Religious Systems of the World, a collection of addresses delivered at South Place Institute in 1888-1889*[1].

En elle-même cette tentative a plus d'importance qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord. Sans doute, les conférences Hibbert, et d'autres institutions analogues, ont, depuis longtemps, habitué le public anglais à voir des hommes compétents se succéder dans la même chaire, pour exposer, à tour de rôle, l'histoire des mouvements religieux qu'à raison de leurs études spéciales ils étaient le plus à même de décrire. Mais ce qui faisait l'originalité de la combinaison projetée à South Place, c'est qu'il s'agissait non seulement de faire appel à des savants pour en obtenir un résumé scientifique des religions éteintes, mais encore de confier le soin de faire la description de leur propre religion à des représentants autorisés, ou du moins à des adeptes distingués des principaux groupes religieux ou philosophiques.

Ensuite les organisateurs ne se proposaient pas seulement de vulgariser la connaissance des principaux systèmes religieux, mais encore — ainsi que nous l'apprend la préface du volume,

1. 1 vol. in-8, London, Swan Sonnenschein and C°, 1890.

— de rapprocher les hommes sincères de différentes croyances, « afin qu'ils devinssent plus capables de comprendre leur point de vue respectif et de se rendre justice les uns aux autres ; » ce qui rentre éminemment parmi les buts que poursuit la religion éthique. Cette pensée apparaît plus nettement encore dans le choix de la citation placée en tête du recueil, et empruntée à un récent article de l'*Universal Review* sur le progrès humain : « Un nouveau catholicisme s'est levé sur le monde. Toutes les religions sont tenues pour essentiellement divines; elles représentent les divers angles sous lesquels l'homme regarde vers Dieu. La nouvelle tolérance fait envisager comme divines toutes les croyances qui ont aidé les hommes à dominer leur appétits bestiaux par la contemplation des choses spirituelles et éternelles. »

On ne pourrait mieux définir le terrain sur lequel se place la propagande de la *South Place Ethical Society*. Cependant ni la plate-forme de l'Association, ni l'espèce de promiscuité religieuse dans laquelle allaient se trouver les divers conférenciers, n'a empêché ceux-ci de répondre à l'appel qui leur était adressé, sans distinction de secte ni même de religion. On a vu ainsi se suivre à la tribune, nous allions dire dans la chaire de South Place Chapel, — en même temps que quelques savants et littérateurs bien connus, — des anglicans, des méthodistes, des quakers, des indépendants, des congrégationalistes, des baptistes, des swedenborgiens, des unitaires, des guèbres, des juifs, des néo-bouddhistes, des théosophes, des théistes, des agnostiques, des positivistes, des sécularistes et même des catholiques romains, — sans compter les gens de la maison, — venant exposer chacun les vicissitudes et les titres de sa croyance ou de son Eglise particulière, avec une complète sincérité de conviction et une pleine liberté de langage.

La conférence, placée à juste titre en tête du recueil, comme une sorte d'introduction, sous le titre de : « Terrain commun du sentiment religieux » (*The Common Ground of Religious sentiment*), est l'œuvre d'un écrivain distingué, appartenant au christianisme libéral le plus avancé, M. Edward Clodd. Il y montre que ce terrain se trouve « dans le sentiment de vénération que la science approfondit et dans la rectitude de conduite qu'elle rend possible. »

Vient ensuite un groupe de travaux respectivement consacrés aux croyances des Assyriens par M. le chanoine G. Rawlinson (*The Religion of the Assyrians*); — des Babyloniens par M. W. St. Chad Boscawen (*The Religion of Babylonians*); — des anciens Chinois par M. James Legge (*Confucius the Sage and the Religion of China*); — des Taoistes par M. F. H. Balfour (*Taoism*); — des Hindous par sir Alfred C. Lyall (*Hinduism*); — des Sikhes par M. Frédéric Pincott (*Sikhism*); — des mithraïstes par M. John M. Robertson (*Mithraism*); — des mahométans par M. G. W. Leitner (*Muhammadanism*); — des anciens Germains par M. F. York Powell (*Teutonic Heathendom*), etc.[1].

On ne pouvait mieux réussir dans le choix des savants chargés de vulgariser le résultat des dernières investigations sur les diverses religions historiques. Sans doute, la plupart de ces éminents conférenciers ne nous ont guère fourni qu'un résumé d'études déjà publiées par la plupart d'entre eux. Mais ce sont des résumés qui ont l'avantage d'être faits par l'auteur lui-même et, en conséquence, de nous offrir la condensation exacte de sa pensée.

Les conférences se rapportant aux sectes actuelles et aux groupes « philosophiques » comprennent plusieurs études relatives à l'influence exercée sur le développement religieux des âges subséquents par quelques grandes personnalités, telles que Dante (*The Religion of Dante*) par M. Oscar Browning; — *Spinoza* par sir Frédéric Pollock; — *Chalmers*, le principal fondateur de l'Eglise libre d'Ecosse par M. David Frotheringham. — Ici encore on peut dire que les organisateurs on eu la main heureuse dans le choix de leurs auxiliaires.

Le bouddhisme devait tenir une place considérable dans cet exposé des phases que traverse la pensée religieuse contemporaine. En dehors du néo-bouddhisme occidental, mis en relief par un des Pères de la théosophie (*Esoteric Buddhism* par M. A. P. Sinnett), nous avons trois conférences respectivement consacrées par le Rév. Samuel Beal au bouddhisme chinois (*The*

1. Citons encore parmi les conférences qui n'ont pu être publiées dans cette première édition *The Religion of Egypt*, par le prof. J. Estlin Carpenter, *The Religion of ancient Greece*, par M. Andrew Lang, et *The Religion of ancient Rome*, par le Dr G.-C. Zerfi.

*origin of the spiritual activity developed in Buddhism as it exists in China*); par M. Arthur Lilie à l'influence que la discipline, les dogmes et les légendes du bouddhisme auraient pu exercer sur les rédacteurs des Evangiles (*Buddhism in Christianity*); enfin par Mme Fréd. Macdonald à l'histoire proprement dite du bouddhisme et de son fondateur (*Buddha and Buddhism*). Cette dernière étude est surtout à signaler par la clarté du style, l'étendue des connaissances et une sûreté de méthode où l'impartialité scientifique n'exclut pas un effort sympathique, pour faire à la religion du Bouddha la part qui lui revient dans le développement religieux de l'humanité.

On conçoit que nous ne puissions analyser ici tous ces travaux. De dimension et parfois de valeur inégale, ils sont surtout intéressants par leur juxtaposition et, plus encore, par la pensée qui en constitue le lien. C'est, en effet, un symptôme intéressant et significatif que tous ces conférenciers, si divers de dénomination et de doctrine, ont, presque tous, justifié le vœu de la préface, non seulement en se rapprochant du terrain commun à toutes les religions, mais encore en se témoignant réciproquement un esprit de tolérance et de justice qu'on n'est guère habitué à constater dans les rapports entre représentants de diverses Eglises.

Que cet esprit se soit rencontré chez les orateurs du protestantisme libéral, de l'unitarisme, du théisme, du positivisme et de la culture éthique, c'est là une conséquence naturelle et logique de leur position doctrinale. Tout au plus y a-t-il à constater qu'ils ont été particulièrement heureux dans la façon dont ils l'ont exprimé : « Les Unitaires », dit le Rév. W. H. Croskey, pasteur d'une des congrégations unitaires les plus importantes de Birmingham, dans sa dissertation sur l'Unitarisme (*The Unitarians*), « croient qu'une noble vie est la suprême exigence du Dieu qu'ils vénèrent.... Un homme peut être un païen, un juif, un chrétien, un confucéen, un bouddhiste, un mahométan, un je ne sais quoi, catholique ou protestant de n'importe quelle secte; il peut être un sceptique, un agnostique; bien plus, il peut déclarer qu'il n'a pas de motif pour croire à une religion quelconque. Cependant, s'il est honnête homme et s'il s'efforce de faire son devoir envers ses semblables, je le tiens, du fond du cœur, pour un saint accepté

par Dieu. » — Le Rév. Ch. Voysey, qui quitta, il y a quelques années, l'Eglise anglicane pour fonder l'Eglise théiste de Londres, tient un langage non moins large dans sa conférence sur les doctrines du théisme (*Theism*). — De son côté, M. Frédéric Harrison, l'écrivain distingué qui passe pour le principal disciple d'Auguste Comte en Angleterre (*Humanity*) affirme à son tour que les positivistes (ou plutôt les comtistes) « se sentent en sympathie de but avec les autres Eglises, car l'objet de toutes les religions est le même. » — « Le positivisme, ajoute-t-il, peut presque s'exprimer dans les mêmes termes que toutes les autres religions sur la folie et le danger de vouloir étouffer le sentiment religieux. » — Il n'est pas jusqu'à un athée militant, M. Foote, qui, tout en revendiquant le droit de « détruire » ce qu'il regarde comme des superstitions, ne reconnaisse, dans son exposé du mouvement séculariste (*The Gospel of Secularism*), que « le sécularisme, à proprement parler, n'est pas irréligieux, mais seulement anti-théologique, en ce sens qu'il repousse la théologie comme guide et autorité en cette vie. » — « Sans doute, déclare-t-il, beaucoup de sécularistes sont athées; néanmoins d'autres sont théistes, et ceci prouve la compatibilité du sécularisme avec une attitude soit positive, soit négative, relativement à l'hypothèse d'une suprême intelligence de l'univers. »

Mais ce qui est remarquable, c'est de retrouver un langage analogue, ou du moins des tendances à peu près aussi larges chez des représentants autorisés d'Eglises orthodoxes. Voici le Rév. Edw. White, ancien président de l'Union des Congrégationalistes anglais et gallois, qui n'hésite pas à déclarer (*Independency or local Church Gouvernment*) que tous les hommes de bien craignant Dieu sont intérieurement semblables les uns aux autres, et que telle est la leçon qu'il a tirée de ses quarante-sept années de prédication active. « On a le sentiment, ajoute-t-il, que, si les âmes de ces hommes pouvaient être extraites de leur corps — spécialement des corps religieux ou non religieux auxquels elles appartiennent — elles pourraient former ensemble une Eglise catholique et apostolique, propre à combattre efficacement les puissances des ténèbres dans les Eglises, aussi bien qu'au dehors. »

Le président de l'Union des Baptistes, le Rév. John Clifford (*The place of Baptists in the Evolution of British Christianity*),

n'est pas resté en arrière des déclarations précédentes. « L'existence et l'œuvre des Baptistes, dit-il, forment seulement une part utile du christianisme britannique pour autant qu'ils représentent un des degrés à franchir par l'esprit humain dans le développement logique de la vie religieuse. Les services rendus à l'humanité, tel est le critérium suprême de la valeur des Eglises ». — Même le chanoine anglican Georges H. Curteis, après avoir retracé l'histoire de l'Eglise anglicane (*The Church of England*), n'hésite pas à reconnaître que les «rites et les cérémonies n'ont guère d'importance réelle » et que la charité est tout, c'est-à-dire l'esprit de sacrifice pour le bien d'autrui, « un esprit d'amour serein et généreux. »

Nous ne relevons ici que les paroles les plus caractéristiques en ce sens. Si nous sortons du christianisme, nous retrouvons la même tendance dans la description du parsime par M. Dadabhai Naoroji, ancien ministre du Gaikwar de Baroda (*The religion of the Parsis*) ainsi que dans les deux conférences consacrées au judaïsme, l'une (*The Jews in modern times*), par le Rév. D. W. Marks, rabbin de la synagogue de Londres-Ouest, l'autre (*Jewish Ethics*) par le Rév. Morris Joseph, ancien rabbin d'une synagogue de Liverpool. « Le but final de la religion, dit ce dernier, c'est la moralité. Voilà la vérité centrale du judaïsme.... Dans chaque étape de son développement, le judaïsme a enseigné que la foi et le rite sont seulement des routes qui mènent à la rectitude, et que, bien au-dessus de l'obéissance à la loi cérémonielle, au-dessus même de la possession de la vérité théologique, se trouve la pureté du cœur et la sainteté de la vie. »

Il faut remarquer que ce côté éthique des religions est également celui sur lequel insistent le plus MM. Legge, Balfour, Samuel Beal, Alfred Lyall, F. Pincott, G. Pfoundes et G. W. Leitner dans les études purement scientifiques qu'ils consacrent aux religions de l'Orient. « Un jour viendra, conclut M. Leitner, où les chrétiens honoreront davantage le Christ en honorant aussi Mahomet.... Il y a un terrain commun entre le mahométisme et le christianisme, et celui-là est un meilleur chrétien qui vénère les vérités énoncées par le prophète Mahomet. »

Un fait qui prouve pour l'esprit tolérant des catholiques anglais, c'est que deux de leurs écrivains les plus distingués, MM. B. F.

C. Costletoe et W. S. Lilly, n'ont pas hésité à se commettre au sein d'une société aussi éclectique pour donner leur note dans cette symphonie des religions. Il est vrai que, chez le premier des deux, cette note est assez discordante. En effet M. Costletoe, qui a donné deux conférences (*The Church Catholic* et *The Mass*), s'est constamment efforcé de démontrer à ses auditeurs qu'en bonne logique il n'y avait pas de terme moyen, ni même de point intermédiaire, entre la vérité et l'erreur, c'est-à-dire entre une soumission sans réserve à la doctrine de l'Eglise romaine et l'acceptation du matérialisme ou plutôt du nihilisme le plus absolu, en morale aussi bien qu'en philosophie et en religion.

Tout autre est l'esprit dont s'est inspiré M. W. Lilly dans sa conférence sur le Mysticisme, c'est-à-dire sur le sens du suprasensible, le sentiment d'une communion avec le divin (*Mysticism*). M. W. Lilly, ancien fonctionnaire du gouvernement anglais dans l'Inde, n'est pas le premier catholique venu : collaborateur fréquent et distingué des principales revues anglaises, il est actuellement secrétaire de l'*Union catholique de la Grande-Bretagne*. Cependant, il n'hésite pas ici à reconnaître une valeur aux religions même les plus grossières, dans la mesure où elles élèvent l'homme au-dessus de la vie des sens et tendent à lui inculquer le sentiment de l'idéal : « Dans la maison du Père spirituel, dit-il, il y a beaucoup de demeures. Que celui qui habite les *templa serena* des hautes pensées, ne méprise pas les fétichistes dans leur sanctuaire, les *Peculiar People*[1] dans leur tabernacle, les Salutistes dans leur caserne. Inconsciemment, passivement, ils sont peut-être en possession de cette synthèse supérieure que nous peinons pour acquérir. » Non content de citer élogieusement à cet égard Carlyle, Emerson, Mathew Arnold, Amiel et même Schopenhauer, il place, à côté de l'assertion d'Herbert Spencer, que, même dans les doctrines les plus fausses, il y a « une âme de vérité », — cette remarquable parole du cardinal Newman « qu'aucune religion n'est fausse, de quelque somme d'erreurs qu'elle puisse être mélangée. »

Le volume se termine par deux conférences, qui ont peut-être

1. Littéralement : *Gens à part*, une des sectes les plus excentriques du protestantisme anglais.

été placées intentionnellement à la fin, en guise de conclusion. C'est d'abord une définition de la Culture éthique (*The Ethical Movement defined*) où M. Stanton Coit, naturellement désigné entre tous pour cette tâche, explique sous quel rapport ce mouvement diffère à la fois, d'une part des Eglises même les plus avancées, d'autre part des différents groupes connus sous le nom d'agnostiques, de comtistes, de sécularistes, de socialistes, etc. « Nous ne sommes pas, dit-il, une Eglise, nous sommes accessibles aux membres de toutes les sectes, mais nous espérons que, sous notre influence, ces membres arriveront à faire de leurs Eglises respectives des associations poursuivant un but analogue au nôtre, c'est-à-dire plaçant le lien religieux dans le désir de poursuivre le bien de l'humanité. »

Le dernier essai : *A National Church*, par M. Arthur W. Hutton, peut sembler, au premier abord, un corollaire du précédent. L'auteur voudrait qu'au lieu de supprimer l'Eglise officielle ou plutôt les rapports entre l'Etat et l'Eglise anglicane, on se bornât à transformer celle-ci en une vaste association d'éducation morale et humanitaire. A cet effet, il propose d'abord de supprimer le *credo* obligatoire, auquel doivent encore souscrire tous les ministres anglicans, ensuite de remettre la nomination de ces derniers aux mains d'autorités administratives directement élues par le peuple, telles que les conseils de comté. Nous n'avons pas à discuter ici les détails de ce plan. Il est certain que la suppression des « XXXIX articles », constituerait un grand soulagement pour la majorité du clergé anglican et un progrès sérieux dans les voies de la liberté religieuse. Mais, quant à la combinaison électorale de M. Hutton, on peut se demander si elle n'aurait pas pour principal résultat de faire entrer, à un degré aujourd'hui heureusement inconnu en Angleterre, la religion dans la politique et la politique dans la religion.

Plus conformes à l'esprit général du recueil, et même aux tendances générales du protestantisme anglo-saxon, nous semblent les conclusions de M. J. Allanson Picton, ancien ministre indépendant, aujourd'hui membre du Parlement, lorsque dans sa conférence sur le Non-Conformisme (*Non Conformity*), il fait valoir les services qu'a rendus à l'Angleterre l'indépendance ou plutôt le *self government* des groupes religieux. « Si je devais résumer,

dit-il, les avantages que notre pays a retirés du non-conformisme je dirais qu'ils sont surtout compris dans la revendication de la tolérance, dans l'alliance de la libre pensée avec l'esprit de révérence, enfin dans l'exercice des arts du *self government*.... La variété des formes qui ont prévalu parmi les non-conformistes, les sacrifices qu'ils ont appris à faire pour leurs opinions religieuses, le frottement qui s'est opéré entre leurs diverses convictions et la charité qu'ils ont été amenés à exercer les uns envers les autres, toutes ces influences se sont combinées pour produire, moins un régime de tolérance qu'un esprit de tolérance. Bien plus, elles ont concouru à engendrer la conviction que toutes les religions ont leur signification et que toutes ont été de quelque utilité au genre humain. Voilà pourquoi, dans ce pays, le progrès de la libre pensée n'est pas seulement destructif, mais constructif aussi. »

Telle est bien, en effet, la conclusion la plus claire de la tentative que nous venons de décrire. Cette tentative procède d'une pensée essentiellement moderne, mais l'application qui en a été faite est tout anglaise ou plutôt anglo-saxonne. Il est douteux qu'on eût pu trouver, ailleurs qu'en Angleterre ou aux États-Unis, les éléments d'une pareille série de conférences. En supposant que ni les organisateurs, ni les conférenciers, ni les auditeurs n'eussent fait défaut sur le continent européen dans quelques grands centres de culture, croit-on que les hommes les plus compétents tant en histoire qu'en religion auraient aussi facilement consenti à apporter leur concours? Enfin, l'eussent-ils même accordé, reste à voir s'ils seraient entrés dans l'esprit de la combinaison, comme la plupart des conférenciers dont nous venons de relever les déclarations concordantes.

Sans doute, ce serait une exagération de s'imaginer que, même en Angleterre, les sectes, voire les religions, soient prêtes à tomber dans les bras les unes des autres pour se vouer ensemble à leur œuvre essentielle de charité et de moralisation. Mais c'est déjà beaucoup d'y trouver, au premier rang des principales communautés religieuses, un groupe croissant d'esprits généreux qui ont le sentiment d'une communion supérieure à toutes les divergences doctrinales et qui se sont réunis pour le proclamer hautement vis-à-vis les uns des autres. Si jamais ce point de vue venait

à se généraliser, il amènerait, non seulement dans les rapports réciproques des Eglises, mais encore dans leur conception de la valeur relative de la vérité religieuse, des modifications tellement profondes qu'elles équivaudraient à l'avènement d'une religion nouvelle. Celle-ci pourra dire que les Conférences de South Place auront été son premier Concile.

Sans prévoir aussi loin, nul ne peut se refuser à reconnaître que ces conférences ont pleinement répondu à l'attente de leurs organisateurs, et leur réussite est de bon augure pour quiconque croit à la possibilité d'une paix religieuse basée sur la connaissance plus exacte des religions et sur l'appréciation plus juste de leur rôle.

## IX

## THE RELATION OF CHRISTIANITY TO OTHER RELIGIONS[1]

The subject can be approached either from an historical or a theoretical point of view.

In the first case, it includes two main questions (*a*) What has Christianity borrowed from other faiths? (*b*) What has been the attitude of Christianity towards these faiths?

Religion is a growth. No religious reformer ever made away with the past or even pretended to do so. Consider the lowest degrees of religious development and you will see therein, under the rubbish of superstitions, as Herbert Spencer says « a soul of truth » capable of blossoming under proper treatment into something akin to the highest forms of religion. On the other hand consider these highest forms as they now stand, and they will show some elements which can be traced back to to the lowest systems of worship. Not only is there a connection between the two stages, but the progress from one to the other can be traced step by step and this progress has generally been effected by pouring new wine into the old bottles.

Nobody, therefore, can be surprised if Christianity has preserved some vestiges of the whole series of religions that had preceded its rise. The immediate antecedents of Christianity are in Judaism and Hellenism. Its relation to Judaism is sufficiently known. In truth at the starting point it was Jewish in its essence as well as in its birthplace. Its spirit ran in the same channel as the inspiration of the Prophets, disentangled from the expectations of an earthly Kingdom. Its communities were

1. Extrait de *A course of lessons on the various Faiths* prepared by the University Association and edited by Edmund Buckley. Chicago 1898.

modeled after the pattern of the synagogue with a stronger propensity towards asceticism. Its rites were the prescriptions of the Mosaic Law, more or less thrown into the background by the prevalence of the ethical standard and the importance attached, according to the teaching of Christ, to the idea of Love.

But when Christianity expanded among the western nations it quickly introduced into its theology and liturgy the methods and tendencies of Greek thought, soon to become a cosmopolitan faith in a form more Aryan than Semitic.

Those who wish to trace the respective influence of these two religious streams, must first study Judaism at the beginning of our era, and this can be done, as Kuenen has pointed out, only by a careful study of the origins of the Israelitish Religion. Besides, we have to take into consideration that the old Testament has passed, as a whole, into the Christian tradition. With it have been incorporated some elements which the Jews themselves had borrowed from preceeding or parallel worships, and thus Christianity may find itself connected, although in indirect way, with the religions of the Canaanites, the Egyptians, the Assyro-Babylonians and even the distant Accadians or Turanic Proto-Chaldæans[1].

Turning to the second current of religious thought which made itself felt in the development of Christianity, we will observe that the Greek religion of the period was no longer the polytheistic mythology of former Hellas. This imaginative and esthetic creed, after having absorbed the more sober and ritualistic worship of the latin race, had come to terms with the old faiths of Syria and Egypt on the basis of the equivalence of the gods, while, under the guidance of the leading philosophical schools it was rapidly becoming a vast and elaborate syncretism, striving not only to assimilate all the different religions of

1. It is easy to understand that I must here leave to the student the task of making himself acquainted with the history of these religions, if he has not done so already. I will only recommend from the standpoint of this syllabus : *Kuenen's « Religion of Israël »* London 1875; and, as shorter treatises, especially bearing on the question of the relations between the religion of Israël and the worships of the surrounding nations : Heber Newton's « *The Book of the beginning* » New-York 1854; Sayce's « *Higher Criticism and the Monuments* » London 1892; Charles Edward's « *The witness of Assyria* » London 1893; and W. Robertson Smith's *Lectures on the Religion of the Semites* London 1894.

the Roman Empire, but also to combine the monotheistic creed of the new theology with the increasing mysticism of the people.

Philo had paved the way for the blending of the Jewish ethicism with the new Greek theosophy, which began to act on Christianity as early as the composition of the fourth Gospel; but it was not until the beginning of the third century that Hellenism really got hold of the Christian theology through the Alexandrine Fathers. At the same time the simple worship that remained, after the prescriptions of the Mosaic Law had been discarded by the followers of the apostle Paul, took a new departure from its contact with the Greek Mysteries, which not only opened the Christian Church, at least for a time, to the practice of esoterism, but also impregnated its ritual with their own symbolism[1].

Yet this is not all. Among the ideas and customs that have passed into Christianity from the preceeding religious systems, some are anterior to these religions themselves and are to be traced back to what may be called the most primitive forms of religions. As these elements have undergone many changes in the course of their evolution they cannot be properly understood unless we replace them amidst the surroundings where they originated — surroundings which are still to be found in the mental and social conditions of uncivilized peoples. Thus, to reconstruct the past, even of religious culture, history must be supplemented by ethnography[2].

1. Here again I can only refer, for a knowledge of Greek religion, down to the times of the Roman Empire, to the general literature on the subject — especially to *Renan's «History of the Origins of Christianity, London 1888.* — From our special point of view the most thorough and trustworthy work is perhaps the Hibbert Lectures of the Rev. Edwin Hatch « *Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* » *London 1890.* — For the development of the Church organization see Renan's « *Influence of the institutions, thought and culture of Rome on Christianity* » *London 1885.*

2. See *Edward B. Tylor's* well known « *Primitive culture* » 2d edition 1892, and my own Hibbert Lectures « *Origin and Growth of the Conception of God as Illustrated by Anthropology and History* » *London 1891.*

It has often been alleged that Christianity was largely influenced by the religious thought of India, and particularly by Buddhism. A close and careful examination of the parallel cases affords the conviction that possibly there have b

2. Next comes the question of the position assumed by Christianity towards other religious systems. Historically, this attitude has nothing that we can be proud of. It has been characterized from the first, not only by antagonism, but by hatred, and soon by oppression. Now and then there has been, especially among the Alexandrine Fathers, an admission that « those who live according to the Logos are Christians, though you may call them atheists; such among the Greeks were Socrates, Heraclitus, and many others » a saying of Justin Martyr, boldly taken up, centuries afterwards, by Zwingli, who, for such audacity, was branded as a heretic by both Calvin and Bossuet, for once in agreement.

But the main doctrine of the Church has been that all the Pagan worships were the work of the devil, and that the slightest deviation from the orthodox standard ought to be suppressed by sword and fire. I am sorry to say that, for a long time, heretics themselves were of the same opinion; it was only a question of who should get the upper hand[1]. And what is more serious, it cannot be contended that this intolerance is alien to the very spirit of Christianity. It is the inheritance of the impulse that moved the Prophets of old to wage war in the interests of truth and morality. Hellenism only made the matter worse, when it introduced into Christianity the notions: (*a*) That the simple theological creed of the first communities had to be defined and enlarged till it covered the whole ground of metaphysics and philosophy; (*b*) That in this matter, absolute truth depended upon the decisions of a majority, sometimes a political majority; (*c*) That these decisions do not only correspond to mental and spiritual needs of the age, but bind as final all generations to come, in spite of the discoveries of science and the progress of human ideals.

ship — at least until the comparatively recent time when the Buddhism of Tibet came into contact with the Nestorians of China.

As to the legends and customs which our western Churches have borrowed from the old mythology of the Celts and Germans, their adaptation belongs to a later period, and concerns, moreover, Christian folk-lore, rather than Christian religion.

1. Those who wish to become acquainted with this lamentable history have only to read *Lecky's History of the Rise and Influence of Rationalism in Europe* » *London 1887*; or *F. May Holland's* « *Rise of Intellectual Liberty from Thales to Copernicus* « *New-York, 1885*.

Yet there is still another lesson to be learned from the history of Christianity, provided we study it not in any one period nor in one particular Church, but in all its offshoots and in the different aspects of its development. It is that Christianity shows itself more than any other known religion, essentially plastic and therefore progressive and adaptable, although sometimes after a struggle, to the wants of the times.

Missionaries, since they can no longer resort to the secular arm to force pagans into belief, have been led to study more carefully and more impartially foreign religions. They tend, consciously or not, to treat these faiths as normal expressions of the universal religious feeling and to acknowledge whatever good they find therein; they also seem to realize more and more that the acquiescence of the heathen to the creeds and rites of the Church counts for little, if not accompanied by the practice of Christian virtues.

Within the pale of Christianity, while the most advanced communities are seeking their spiritual bond in uniformity of religious feeling rather than in conformity of creed, we see growing, even amidst the most conservative and ritualistic denominations, the number of those who place conduct before belief. In this respect, the Parliament of Chicago, more than any other religious manifestation of the age, has revealed the progress made by Christianity firstly towards the recognition of what is true in the other religions; secondly, towards the desire of heartily cooperating with those religions for the advancement of morals and the welfare of mankind.

One can look forward to a time when the best and most enlightened representatives of Christianity will see in every religious community — without and within the different shades of Christian tradition — so many branches of one universal Church worshipping under different names with different rites, the « Eternal Power, not ourselves, that makes for Righteousness, » the one « Sovereign God, whom men invoke under many names, and who rules alone[1]. »

1. *Thomas Wentworth Higginson « The sympathy of Religions » Boston, 1876*, also « *Religious Systems of the world* » a collection of addresses delivered at South Place Institute, London, 1890. « *The world's Parliament of Religions, Chicago, 1893.*

X

## LES PRÉLIMINAIRES DU PREMIER PARLEMENT UNIVERSEL DES RELIGIONS A CHICAGO[1]

Les Eglises ont souvent tenu des assemblées pour régler des points de discipline ou même des questions de dogme. Tels ont été les grands conciles du bouddhisme et du christianisme; tels sont encore, chaque année, les assemblées synodales, les conférences, les conventions, les congrès ecclésiastiques qui mettent à profit la facilité croissante des communications, pour se réunir, l'été, tantôt dans une ville, tantôt dans une autre, surtout au sein des pays protestants.

Il s'est produit également, à plus d'une époque, des réunions contradictoires où les théologiens des Eglises opposées tâchaient, soit de se convaincre les uns les autres, soit surtout de gagner à leur foi respective le public qui assistait au débat et, en particulier, les autorités temporelles qui les avaient convoqués. Telle était la fameuse dispute d'Elie et des prophètes de Baal, sur la montagne du Carmel, où les adversaires argumentaient à coups de foudre; telles ont été encore les édifiantes controverses entre brahmanes et bouddhistes, si fréquemment invoquées dans les ouvrages de ces derniers; — les tournois oratoires entre païens et chrétiens, entre moines et rabbins; — les *colloques*, entre catholiques et protestants dans les premiers temps qui suivirent la Réforme. Sauf dans les légendes dorées, il est rare que ces discussions aient jamais amené la conversion de personne, bien que chaque parti ait invariablement réclamé la victoire. Si elles ont parfois abouti à une décision des arbitres officiels, c'est

1. *Revue de Belgique* du 15 Avril 1892.

que ceux-ci cherchaient un prétexte pour justifier une intervention arrêtée d'avance et dictée par la raison d'Etat.

Notre siècle a vu, pour la première fois, des religions différentes se faire ou se laisser représenter par leurs principaux chefs dans des assemblées qui poursuivaient un but de philanthropie ou de moralisation générale : ligues de la paix et de la tempérance, associations de réforme sociale, congrès de moralité publique, organisation de souscriptions pour soulager quelque grande infortune, etc. Sans doute, ces objets n'intéressent qu'indirectement la théologie courante. Mais c'était déjà beaucoup d'amener à se concerter, en vue d'une action commune, des hommes qui, jusque-là, avaient borné leurs relations à se dénoncer et à s'anathématiser les uns les autres.

Il était réservé aux Américains de faire un pas de plus, en prenant l'initiative d'un congrès où sont invités tous les cultes, toutes les Eglises, toutes les sectes, voire tous les esprits sympathiques au progrès religieux, non point pour plaider la supériorité de leur théologie respective, mais pour rechercher et exposer les principes communs à toutes les religions.

On ne pourrait assez insister sur la portée d'une pareille tentative. Elle implique, tout d'abord, — en opposition avec les points de vue sectaires qui identifient la religion et les doctrines de tel ou tel culte — : 1° que le sentiment religieux possède des formes générales et même une sphère d'action indépendante de toute théologie particulière ; 2° que des hommes, appartenant aux Eglises les plus diverses, peuvent et doivent s'entendre pour réaliser ce programme commun des religions.

L'initiative du projet est due aux organisateurs des congrès particuliers que les différentes sectes des Etats-Unis se proposaient de tenir à Chicago pendant l'exposition universelle. La direction centrale de l'exposition avait convoqué simultanément, pour s'entendre sur l'organisation matérielle de leurs assemblées respectives, des baptistes, des catholiques romains, des congrégationalistes, des épiscopaux, des juifs, des luthériens, des méthodistes, des quakers, des swedenborgiens, des unitaires et des universalistes. De cette réunion, constituée en comité permanent sous la présidence d'un ministre presbytérien, le révérend John Henry Barrows, sortit l'idée de réunir, à côté des

assemblées confessionnelles, une conférence œcuménique des religions, renfermant les représentants de toutes les grandes religions historiques, « en vue de faire ressortir l'harmonie et l'unité religieuses de l'humanité, ainsi que les facteurs moraux et spirituels du progrès humain. »

Le comité, entré immédiatement en campagne, s'adjoignit, pour former un comité consultatif (*advisory Committee*), un grand nombre de membres indifféremment choisis parmi toutes les religions des États-Unis et de l'ancien monde, en même temps qu'il adressait à toutes les organisations religieuses une circulaire où il exposait la nature et le but de son projet : « Aujourd'hui que les peuples, y écrivait-il, ont noué entre eux des rapports plus étroits et plus amicaux, il semble que les temps soient mûrs pour de nouvelles manifestations et de nouveaux développements de la fraternité religieuse. L'humanité, bien que séparée par les océans, les langues et l'extrême variété des formes religieuses, n'en est pas moins une dans ses besoins, sinon entièrement dans ses espérances.... Il s'agit de favoriser l'action des forces qui amèneront l'unité de notre espèce dans le culte de Dieu et le service de l'homme. Que des représentants venus de tous les points du globe se demandent et se révèlent mutuellement quelles œuvres ils ont à produire ou à suggérer pour l'amélioration du monde, quelle lumière la religion peut projeter sur les problèmes du travail, sur les questions d'éducation et les conditions perplexes de la société moderne, enfin quels éclaircissements elle peut apporter dans les sujets d'intérêt vital qui seront traités par les autres congrès de 1893[1]. »

Il est intéressant de constater que, parmi les signataires de ce document, se trouvent, à côté de juifs et d'unitaires, non seulement des protestants orthodoxes, mais encore des catholiques romains, — catholiques romains d'Amérique, à la vérité, — notamment l'archevêque P.-H. Feehan, qui a accepté sans scrupule de siéger dans ce comité éclectique, sous la présidence d'un pasteur presbytérien et sous la vice-présidence d'un évêque anglican. Bien plus, parmi les premières adhésions qui parvinrent

1. *Preliminary Address*, par le révérend John Henri Barrows, chairman, Worlds' Congress Head quarters, Chicago.

aux organisateurs, se trouvait celle du cardinal américain Gibbons, suivie de près par celle d'un musulman bien connu dans l'Inde, Ameer-Ali, de Calcutta. Plusieurs bouddhistes du Japon ont également promis leur concours, voire leur présence, achevant ainsi de donner son véritable caractère de mosaïque interconfessionnelle à cette tentative sans précédent de syncrétisme religieux[1].

Le président du comité organisateur a déjà publié son premier rapport sur les travaux préparatoires de ce congrès. « Nous nous attendons, y dit-il, à ce que le Parlement des religions devienne l'événement le plus considérable, le plus important, le plus influent de l'exposition de Chicago, comme il en est déjà le plus extraordinaire. L'esprit de fraternité est en hausse parmi les nations, surtout au sein des Églises chrétiennes. Si, en 1893, non seulement les catholiques, les protestants, les grecs et les juifs, mais encore les bouddhistes, les brahmanes, les confucéens, les parsis et les mahométans s'associent pour traiter dans un esprit sincère et amical les principaux problèmes de leur commune vie morale et spirituelle, ce seul fait donnera à l'exposition de Chicago une célébrité et une portée immense. » Il donne ensuite des extraits des principales lettres d'adhésion ou de sympathie qu'il a reçues, en quelques semaines, signées, pour la plupart, de noms connus en Amérique, en Angleterre, en Allemagne, en Belgique, en France, en Italie, en Suisse, en Turquie, dans l'Inde et au Japon. En tête figure M. Gladstone, les poètes Whittier, Tennyson et Edwin Arnold. — Voici un passage de la lettre envoyée par le cardinal Gibbons : « Je crois votre entreprise digne de tous les encouragements et de tous les éloges.... Je me réjouis d'apprendre que ce projet de congrès religieux a déjà conquis les sympathies et obtenu la coopération active d'hommes qui figurent au premier rang de la pensée et du progrès, même dans d'autres pays que le nôtre. S'il est dirigé dans un esprit de modération et de bonne volonté, il peut conduire, avec la béné-

1. Je regretterai seulement que, avec une emphase un peu locale, on ait substitué le mot *parlement* à celui de *congrès*. Le premier terme implique un théâtre où l'on se dispute pour imposer des décisions à coups de majorité ; le second évoque l'idée d'une assemblée où l'on s'efforce de trouver un terrain d'entente par le concours de toutes les bonnes volontés.

diction de la divine Providence, à des résultats plus bienfaisants et plus étendus que ne peuvent le prévoir les espérances les plus audacieuses. » De son côté, Ameer-Ali, après avoir exprimé l'espoir qu'il pourra se rendre à Chicago, afin de participer « à la plus grande entreprise du siècle, » ajoute : « Vous avez mes cordiales sympathies dans vos efforts pour réunir sur une même plate-forme humanitaire les représentants des principaux cultes moralisateurs. Je regarde votre projet comme destiné à faire époque dans l'histoire du développement religieux. »

« Je m'associe à votre idée, écrit le président du collège anglo-américain de Constantinople, et je n'ai aucun doute qu'un pareil congrès ne fasse sentir au monde l'existence, dans les religions, d'une unité plus grande et plus large qu'on ne le soupçonne généralement. A mesure que j'entre davantage en contact avec tant de cultes différents, je me trouve de plus en plus frappé de l'idée qu'il existe un seul Dieu envers qui nous sommes responsables de nos actions ; qu'agir avec justice, aimer son prochain et marcher avec humilité devant Dieu, tel est le fondement essentiel de toute religion. » — « Une pareille réunion, écrit M. F. Sewart, le fondateur de la Fraternité des chrétiens unis, aurait été impossible avant ce jour, et elle ouvre une époque nouvelle dans l'évolution de notre espèce. » — L'évêque méthodiste John-H. Vincent voudrait qu'après avoir simultanément siégé, pendant deux heures, dans des locaux séparés, les membres des diverses Eglises se réunissent pour affirmer leurs relations générales avec l'humanité. « Ce serait, ajoute-t-il, le plus magnifique spectacle auquel ait jamais assisté le monde chrétien. » — « Je ne doute pas, écrit le professeur D.-W. Simon, d'Edimbourg, que l'idée du congrès ne favorise grandement cette fraternité internationale à laquelle aspirent et travaillent les meilleurs représentants de l'humanité. Assis, l'an dernier, sur les bords de votre lac merveilleux, je rêvais du jour où une fédération unirait toutes les branches de la race anglo-saxonne. Votre rêve contient le mien ; il le dépasse. Puisse-t-il être plus qu'un rêve, et cela bientôt. » — Même langage du Rév. W. Gannett, pasteur d'une importante congrégation appartenant à l'unitarisme avancé : « Votre projet tend à la réunion d'un concile le plus véritablement œcuménique que le monde ait jamais vu ou rêvé. Quiconque se soucie

du principe : Liberté, fraternité et moralité en religion, doit vous souhaiter le succès et s'efforcer d'y concourir. » — « Rien ne me frappe davantage parmi les traits caractéristiques du siècle, écrit le Rév. Estlin Carpenter, professeur au Manchester New College d'Oxford, que l'intérêt grandissant des races anglo-saxonnes pour la religion.... Nouer des rapports amicaux entre toutes ces activités religieuses et leur imprimer un nouvel élan pour le service de l'humanité dans le commun amour de Dieu, c'est là certainement un noble but, et je me réjouis de toute mon âme que ce vaste plan ait rencontré tant d'adhésions parmi les Eglises. »

Parmi les universités des Etats-Unis qui ont envoyé des réponses sympathiques, il faut compter celles du Minnesota, du Michigan, de Washington, de Lake-Forest, etc. Suivant le professeur Peabody, de l'université de Harvard, rien n'est plus capable de faire honneur à la religion et même de restaurer l'influence bienfaisante du christianisme que « la bonne entente de ceux qui, sous n'importe quelle dénomination, croient à la paternité de Dieu et à la fraternité de l'homme. »

Le président de l'Université de Lake-Forest, M. W.-C. Roberts, fait valoir combien ce congrès fournira de riches matériaux à ceux qui s'occupent actuellement d'élaborer la philosophie des religions, et le président de l'Université Howard, à Washington, M. J.-E. Rankin, s'écrie avec enthousiasme : « C'est comme si la Babel des langues allait se remettre à parler le dialecte unique du ciel. La conception est digne du siècle où nous vivons, du continent qu'a découvert Colomb et, mieux encore, de Celui qui voulait attirer à lui tous les hommes. » — Enfin, le Rév. Francis-E. Clark annonce qu'il s'apprête à entreprendre le tour du monde, pour exposer en Europe, en Asie et en Australie, le programme du Parlement des religions.

Je puis me borner à ces extraits des lettres reproduites dans le Rapport. Toutes, du reste, se ressemblent, en ce que leurs signataires insistent sur la nouveauté et l'importance du Congrès; qu'ils y voient la manifestation d'une sympathie croissante entre les cultes et qu'ils formulent l'espoir d'en faire sortir un rapprochement plus intime des esprits religieux au profit de la justice et de la moralité.

Il y a bien à concéder, dans quelques-unes de ces réponses, la part du lyrisme américain. Mais l'accord des sentiments qu'on y trouve n'en est pas moins un symptôme remarquable et significatif.

Sans doute, le plus difficile reste à faire et l'heure critique du projet est encore à sonner. Autre chose est d'obtenir à ce plan grandiose l'adhésion d'hommes généreux appartenant aux cultes les plus divers; autre chose sera d'amener ces mêmes personnages à discuter, sans se froisser mutuellement, les problèmes délicats de la foi et surtout à trouver un terrain d'entente pratique où l'action religieuse puisse s'exercer en dehors de toutes les divergences confessionnelles. Cependant, le fait même que l'idée a pu surgir dans une occasion semblable, recevoir un commencement d'organisation et conquérir un aussi grand nombre de sympathies avouées au sein des Eglises les plus diverses, suffira, quoi qu'il advienne, pour faire de cette tentative, comme l'ont très bien exprimé ses promoteurs, un signe des temps et un point de départ nouveau dans le développement de l'évolution religieuse.

Les adhésions que je viens de signaler sont un fait acquis. Or, consciemment ou inconsciemment, elles renferment certaines conséquences grosses d'avenir pour la nature et le rôle de la religion.

Si un congrès de la religion est jugé possible, à côté et au-dessus des congrès confessionnels qui doivent se réunir à Chicago, il faut bien admettre que les matières dont s'occupera le premier ont, par elles-mêmes, une existence propre, distincte, voire supérieure aux objets que traiteront les seconds. Il y a donc une religion qui est la religion par excellence et qui est supérieure aux religions particulières, quelles qu'elles soient. Cette religion universelle comprend les croyances communes à toutes les Eglises : la foi à Dieu, aux rémunérations morales, au caractère impératif du devoir; son culte est dans l'amour envers Dieu et envers les hommes, dans la pratique de la moralité, dans la collaboration aux efforts pour perfectionner les individus et améliorer leurs rapports sociaux. Toutes les religions connues tendent à se fondre dans cette vaste synthèse, à la fois divine et humaine; elles ne sont plus que les sectes, les rites,

les formes locales et transitoires de l'Eglise universelle, et leur valeur respective, comme le disait récemment un des chefs les plus estimés d'une confession orthodoxe, se mesure à la façon dont elles favorisent le progrès de l'humanité.

Sans doute, les promoteurs du congrès déclarent en toute bonne foi, dans leur circulaire, que leur objet « n'est pas de développer l'indifférentisme en ce qui concerne les principaux caractères distinctifs des religions, mais plutôt de réunir, dans des entretiens sincères et amicaux, les hommes de conviction forte les plus éminents des différents cultes, afin qu'ils s'efforcent de découvrir et d'exposer quelles sont *les vérités suprêmes* et quelle lumière la religion peut projeter sur les problèmes du siècle. »

Toutefois, l'affirmation qu'il existe en religion des vérités « suprêmes » et que ces vérités peuvent se dégager d'une entente entre tous les cultes, implique que les *autres* vérités — celles qui sont exclusives à certaines Eglises — ne sont pas « suprêmes » ou du moins qu'elles comportent une importance secondaire à côté des premières. Il est, en outre, évident que la religion dont peuvent se réclamer à la fois les chrétiens, les juifs, les mahométans, les bouddhistes, les parsis, les confucéens, — *une fois qu'on admet son existence*, — doit être envisagée comme l'emportant sur les doctrines en vertu desquelles ces divers groupes religieux non seulement se contredisent, mais encore trop souvent se proscrivent les uns les autres. J'ajouterai que cette religion commune, seule universelle de fait, est, par cela même, la plus conforme aux exigences de la fraternité humaine et il ne serait pas difficile de montrer qu'elle est aussi la moins opposée aux prétentions de la science ; ce qui tend à lui assurer un immense avantage dans notre époque et notre milieu social.

On commence seulement à se rendre compte de la crise où nous a précipités le divorce entre la religion et la science, tout au moins sur le continent européen. Forcé de se développer en antagonisme avec le dogme, l'esprit scientifique, une fois soustrait aux liens dans lesquels l'Eglise avait espéré l'emprisonner, a affecté de mépriser et tâché de déraciner le sentiment religieux qui lui apparaissait exclusivement sous les traits d'un

fanatisme étroit et irrationnel. Mais le sentiment religieux qui, au fond, est l'universelle aspiration vers l'idéal, a pris sa revanche, comme un ressort trop comprimé, en déchaînant la réaction mystique dont l'irrésistible poussée commence à se faire sentir autour de nous dans l'art, la littérature, le théâtre, la politique, la philosophie, aussi bien que dans la religion. Cette réaction cherche encore sa voie, là où elle n'a point pris la forme d'un retour pur et simple aux anciennes formes de culte. Il dépend de nous, dans une certaine mesure, qu'elle devienne, en même temps qu'un instrument de rénovation esthétique, morale et religieuse, une force nouvelle mise au service du progrès humanitaire et de la pacification sociale. A cet effet, nous devons faciliter aux religions l'accès de la voie où les promoteurs du congrès n'ont pas hésité à s'engager, et c'est pourquoi j'estime que ces pionniers d'une nouvelle Réformation ont droit à toutes nos sympathies comme à tous nos encouragements. Pendant qu'ailleurs on croise les bras ou l'on ferme les yeux, ils se sont mis résolument à l'œuvre avec l'esprit pratique de l'Américain. Or, qu'on ne s'y trompe point : entre les deux grands problèmes qui renferment dans leurs flancs le maintien ou la décadence de notre civilisation, — la question sociale et la question religieuse, — les rapports sont plus étroits que ne se l'imaginent nos économistes à courte vue et même nos socialistes d'État. Il n'est plus possible de nous soustraire à cette double énigme ; ou nous la résoudrons rationnellement, ou le sphynx nous dévorera.

## XI

# LA LOI DU PROGRÈS DANS LES RELIGIONS[1]

Il n'y a que deux façons d'expliquer l'existence des phénomènes religieux : ou bien la religion a débuté par ses manifestations supérieures, et alors il faut qu'elle soit le fait d'une communication extérieure, d'une impulsion venue du dehors ; ou bien elle est le produit normal d'une évolution qui a sa source dans les origines obscures et modestes de l'évolution humaine. Dire qu'elle a été engendrée par une faculté spéciale à l'homme, ce n'est que déplacer le problème, car alors surgit la question : d'où provient cette faculté elle-même?

La théorie qui cherche la première forme des phénomènes religieux dans un état psychologique assez analogue, peut-être même inférieur, à celui des sauvages actuels, est certainement la plus conforme au principe de continuité qui représente le postulat fondamental de la science contemporaine.

Toutefois, ce n'est là qu'une hypothèse, et, quelque logique qu'elle puisse être, nous n'avons le droit de la maintenir que si elle n'est pas contredite par les faits.

C'est donc à l'histoire des religions que nous devons nous adresser, pour savoir si les manifestations les plus basses de la religiosité sont l'écho dégénéré d'une révélation primitive ou si, au contraire, ses manifestations les plus hautes sont le résultat d'un lent et graduel perfectionnement.

Même ceux qui réclament pour certaines idées religieuses le caractère de vérités révélées ou d'idées innées, consentent, en

1. Leçon d'ouverture du cours sur *les principes généraux de l'évolution religieuse*, donnée en 1893-1894 à l'école des sciences sociales annexée à l'université de Bruxelles.

général, à reconnaître la possibilité d'un progrès, tant dans les cultes rudimentaires des sauvages que dans les grandes religions historiques; mais ils hésitent à admettre que celles-ci aient pu sortir de ceux-là.

Je voudrais, après avoir esquissé les tendances les plus avancées du mouvement religieux contemporain, montrer que la direction dans laquelle il se développe est la suite et en quelque sorte le complément d'une évolution commencée dans les bas-fonds de l'humanité, quand l'homme n'avait pas encore dépassé le niveau des sauvages d'aujourd'hui — quitte à revenir ensuite sur mes pas pour étudier les étapes intermédiaires.

Il est aisé de suivre la gradation d'idées par laquelle certaines confessions chrétiennes en sont venues à rejeter successivement les dogmes les plus opposés aux conclusions de la philosophie et de l'éthique modernes. Ce mouvement, commencé à la Réforme, a abouti, dans quelques communautés protestantes, à une théologie exclusivement formée de la croyance à l'existence de Dieu, au caractère impératif du devoir et aux rémunérations de la vie future. Quelques-uns de ces groupes ont gardé le titre de chrétiens — par exemple les unitaires et les protestants libéraux. — D'autres ont vu dans ce qualificatif historique une entrave à leur libre extension et ont rompu tout lien, même nominal, avec le christianisme, pour se placer sur le terrain d'un monothéisme analogue à celui que les théophilantropes essayèrent d'organiser pendant la Révolution française et qui fut un moment le culte officiel de la République.

Ainsi réduit à un minimum théologique et dégagé de toute attache avec la tradition, le culte, c'est-à-dire l'organisation des rapports avec la Divinité, pouvait difficilement susciter la ferveur nécessaire au maintien de l'association religieuse. Aussi presque toutes les tentatives de ce genre ont-elles échoué, sauf quand l'accent religieux a été placé non sur l'identité des croyances, mais sur la communauté du sentiment spirituel et de l'activité morale.

Déjà, au commencement de ce siècle, Channing, le fondateur de l'unitarisme américain, soutenait que le vrai christianisme consiste avant tout dans la pratique des vertus enseignées par le Christ. Ce mouvement amena un nombre croissant de communautés protestantes à placer ouvertement leur raison d'être dans la pratique de la morale; ce qui leur permettait à la fois de garder leur ancienne liturgie sans blesser leurs membres les plus avancés et de s'ouvrir à des hommes de toute confession, sous la seule réserve que ceux-ci acceptassent le nom de chrétiens. Un des esprits religieux les plus distingués et les plus indépendants, sorti de l'Eglise anglicane, comme son frère le cardinal Newman, mais par des voies bien différentes, le Rév. Francis Newman, disait en 1875 à l'*Eglise chrétienne libre* de Croydon : « De même que nous devons refuser de croire que Dieu, à l'instar d'un homme faible et vain, se montre jaloux de son prestige, nous devons nous garder de l'idée qu'il se ressent de notre indifférence ou qu'il exige de la gratitude. Les sentiments religieux ne gisent pas dans le service de Dieu; ils s'expriment principalement par la rectitude de la conduite envers les hommes[1]. »

Développant cette donnée, certains groupes ont rejeté toute formule de croyances, même spiritualistes, pour faire appel sur le terrain de la morale pratique non seulement aux hommes de n'importe quelle religion, mais encore aux homme sans religion, aux agnostiques, voire aux athées.

Vous n'êtes pas sans connaître la tentative d'Auguste Comte pour fonder la religion de l'humanité. Mais cette religion, qui a son culte minutieusement organisé, renferme aussi une partie doctrinale qui est une sorte de théologie sans Dieu. Ainsi encore le bouddhisme, même dans ses formes supérieures, malgré sa large conception de l'idéal religieux, et bien qu'il rejette l'idée d'un dieu personnel, reste lié à certaines théories sur la nature et la destinée de l'être psychique. Il en est autrement des associations auxquelles je fais allusion et qui représentent certainement, en matière d'organisation religieuse, le dernier mot de la tolérance.

1. *The service of God*, a lecture. Croydon, Th. Scott. 1875.

Telles sont notamment les « Associations pour la culture éthique, » qui, fondées à New-York en 1876, par un jeune homme d'origine juive, M. Félix Adler, ont pris un certain développement aux Etats-Unis, en Angleterre et en Allemagne. Un écrivain d'initiative et de talent, M. Paul Desjardins, essaie en ce moment de les acclimater en France. Leur but est de « perfectionner le caractère et la conduite, » c'est-à-dire de propager et d'appliquer les principes de la morale pratique dans toutes les sphères de l'activité humaine, indépendamment des divergences sur les questions religieuses et métaphysiques. Elles visent également à devenir un centre de groupement pour les œuvres philanthropiques ou réformatrices qui favorisent la régénération de la société en s'adressant à l'initiative individuelle. Il faut noter qu'elles ont gardé de leur milieu originaire l'habitude de célébrer, chaque dimanche, une sorte d'office avec chant, musique et conférence ; le ministre y est remplacé par un conférencier permanent (*lecturer*) qui préside les réunions de la société[1].

Vous me demanderez peut-être : est-ce encore là de la religion? Guyau aurait assurément répondu que c'est de l'irréligion, « l'irréligion de l'avenir. » Pour ma part, je n'aime pas à disputer sur les mots, et, s'il est entendu que la religion a pour but de relier les hommes dans la poursuite de l'idéal, en favorisant le développement spontané des sentiments altruistes, je suis prêt à dire que les *Sociétés de culture éthique* poursuivent incontestablement un but religieux. Je ferai cependant observer qu'elles-mêmes ne s'assignent pas pour objet de remplacer les religions, mais plutôt de les transformer, et c'est à ce titre que je m'en occupe ici. « Nous ne sommes pas une Eglise, — disait, en 1889, le fondateur de la branche anglaise, M. Stanton Coit, — nous accueillons les membres de toutes les sectes. Mais nous espérons que, sous notre influence, ces membres arriveront à faire de leurs

1. Ceux qui s'intéressent à ce mouvement liront avec profit le petit volume que lui a consacré M. Hoffman, professeur à l'université de Gand, sous le titre de : *La religion basée sur la morale* (Gand, 1891). — J'ai moi-même décrit les tentatives d'émancipation religieuse qui ont abouti à la formation des Sociétés éthiques, à une époque où elles commençaient seulement leur propagande et où, du reste, le caractère social du mouvement religieux était loin d'offrir son intensité actuelle. (Cf. *l'Evolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous* (1 vol., Paris 1884.)

Eglises respectives des associations poursuivant un but analogue au nôtre, c'est-à-dire mettant le lien religieux dans le désir de réaliser le bien de l'humanité. »

Il est certain que la conception religieuse dont les Sociétés éthiques représentent la forme la plus logique, agit comme un levain jusque parmi les Eglises chrétiennes les plus attachées à la tradition.

Voyez, par exemple, l'ardeur avec laquelle le clergé catholique s'est jeté dans le mouvement des réformes sociales et mettez en regard son attitude d'il y a quinze ans, quand il consacrait toute son activité et son éloquence à combattre les libertés modernes. S'il n'avait opéré ce changement de front que dans notre pays, au moment où nous venons de démocratiser notre droit de suffrage, nous pourrions croire à une simple préoccupation électorale. Mais c'est dans le monde entier qu'il fait aujourd'hui concurrence aux réformateurs sociaux les plus hardis, et c'est peut-être parmi les nations en majorité hérétiques qu'il y met le plus d'empressement. Un phénomène analogue s'est, du reste, produit chez les sectes protestantes, et il en est naturellement résulté un rapprochement des diverses Eglises dans le domaine de la charité entendue au sens le plus large de ce mot.

Je me rappelle encore l'étonnement, j'allais dire le scandale, qui se produisit en 1867, aux premières assemblées tenues par la Ligue française des *Amis de la paix*, quand on vit des prédicateurs catholiques, des pasteurs réformés et des rabbins se coudoyer sur les mêmes plates-formes et y prendre alternativement la parole, pour flétrir, en termes à peu près identiques, l'usage de la guerre parmi les nations. Aujourd'hui, il ne serait même plus possible d'énumérer les œuvres d'intérêt général où les ministres des différents cultes siègent dans le même comité et collaborent à la tâche commune. N'a-t-on pas vu, il y a peu d'années, à Londres, un cardinal rédiger, en commun avec des évêques anglicans et les principaux représentants des communions dissidentes, une protestation contre les persécutions infligées en Russie... aux juifs ! — D'où l'admission, du moins en théorie, de cette première conséquence, que la philanthropie ou plutôt la fraternité humaine ne doit plus connaître de barrières religieuses.

Or, une fois admis que les progrès de l'humanité dans cette voie constituent un but important des religions, n'en faut-il pas déduire que toutes les religions sont bonnes dans la mesure où elles favorisent chez l'individu le développement des sentiments altruistes, — ce qui est précisément le point de vue où se placent les Sociétés pour la culture éthique?

En 1888, la branche de ces sociétés établie à Londres invita les représentants des principaux cultes à venir lui exposer, à tour de rôle, l'histoire ainsi que les doctrines de leurs confessions respectives, — « surtout, portait la circulaire, par rapport à la conduite de la vie. » — L'appel fut entendu, et, pendant tout un hiver, on vit se succéder à la tribune de la Société, dans une ancienne chapelle unitaire de South-Place, des interprètes autorisés de presque toutes les opinions religieuses représentées dans la capitale de la Grande-Bretagne : des anglicans, des méthodistes, des baptistes, des congrégationalistes, des quakers, des unitaires, des swédenborgiens, des guèbres, des juifs, des théosophes, des néo-bouddhistes et même des catholiques romains. Chez tous les orateurs, la note dominante fut que l'essence de la religion se trouve dans la conduite[1].

Il n'est pas jusqu'au secrétaire de l'Union catholique romaine de la Grande Bretagne, M. William Lily, qui ne soit venu, dans cette assemblée hétérodoxe, reconnaître une valeur aux religions, même les plus grossières, « dans la mesure où elles tendent à élever leurs membres au-dessus de la vie des sens et à leur inculquer le sentiment de l'idéal. »

Cette largeur de vues n'est pas sans précédents dans l'histoire religieuse. Voici quelque vingt-quatre siècles qu'on peut lire sur les rochers de l'Inde, gravés d'après les ordres du saint roi Asoka, les préceptes de la tolérance bouddhique, enseignant à honorer toutes les formes de croyances et à mettre l'essence de la religion dans la véracité, la pureté de la vie, ainsi que dans la charité envers tous les êtres. Voici peut-être plus longtemps encore que le prophète Isaïe a prêté ces paroles au Dieu d'Israël : « Qu'ai-je affaire de la multitude de vos sacrifices! Vos cérémonies me font hor-

1. Voir, plus haut, p. 136 : *Une application du syncrétisme religieux en Angleterre.*

reur.... Apprenez à bien faire, recherchez la droiture; protégez celui qui est opprimé. » — Des protestations analogues contre la prédominance des tendances dogmatiques ou ritualistes dans le culte ont été souvent émises, depuis lors, par des esprits dont on ne peut suspecter la sincère religiosité, et elles se sont surtout multipliées de nos jours. Mais ce qui fait l'originalité et, dans une certaine mesure, la valeur des conférences organisées à la chapelle de South-Place, c'est le groupement de ces appels à la fraternité religieuse, venant se concentrer, des camps les plus divers, à la tribune d'une association qui se donne un but religieux tout en faisant profession de n'appartenir à aucune religion.

Une fois déjà, dans l'Inde du XVI<sup>e</sup> siècle, sous l'empereur Akbar, on avait vu des oulémas, des brahmanes, des rabbins, des dastours parsis et des jésuites portugais se succéder, chaque semaine, devant le Grand Mogol pour lui exposer les doctrines et les traditions de leurs cultes respectifs. Mais, seul, Akbar semble être sorti de ces entretiens avec la conviction que tous les cultes avaient droit à un même respect, en ce qu'ils répondent à la même aspiration[1].

Il est probable que le succès des conférences organisées par la Société éthique de Londres a été pour beaucoup dans la conception d'une tentative analogue, mais plus vaste, où l'initiative, cette fois, a été prise par les religions elles-mêmes ou, du moins, par quelques-uns de leurs représentants attitrés. Il s'agit du « Parlement des Religions » qui s'est tenu, l'automne dernier, à Chicago.

La genèse de cette assemblée est assez significative. Il n'est guère de confessions, aux Etats-Unis, qui n'aient l'habitude de réunir, pendant l'automne dans une ville ou l'autre, un congrès de leurs ministres et de leurs adhérents les plus actifs. Cette année, Chicago était naturellement désignée pour servir de centre à ces *conventions*. Les délégués des principales Eglises furent donc invités à s'aboucher avec la commission organisatrice de l'Exposition, et de cet échange de vues surgit l'idée non seulement de tenir toutes les *conventions* religieuses à la même époque, mais

1. Voy. C<sup>te</sup> F. A. Von Noer. *L'empereur Akbar*, trad. par J. Bonet-Maury Leide, 2 vol., 1883-1887.

encore de réunir, à côté et au-dessus de ces assemblées particulières, un congrès général où seraient invités les représentants de toutes les religions connues. Le comité, formé pour mettre le projet à exécution, comprenait des protestants orthodoxes, des unitaires, un rabbin, un évêque de l'église épiscopale et un archevêque catholique, sous la présidence d'un ministre presbytérien, le Rév. John-Henry Barrows[1].

Un double objet était assigné au Congrès : mettre en lumière les principes communs à toutes les religions et rechercher comment elles pouvaient coopérer le plus efficacement au progrès du genre humain.

Il s'ouvrit le 11 septembre dernier, en présence d'un auditoire évalué à plus de quatre mille personnes. Il y avait là officiellement des représentants de vingt-six sectes chrétiennes ; parmi eux, un cardinal et plusieurs archevêques catholiques, des évêques de l'Église épiscopale et de l'Eglise méthodiste, un archevêque du rite grec et un archimandrite du rite syriaque, enfin d'innombrables ministres protestants — parmi lesquels sept dames qui exercent des fonctions pastorales ou ont conquis le diplôme de docteur en théologie[2]. — On y voyait aussi une dizaine de rabbins. Les cultes de l'Asie, cette mère des religions, n'étaient pas restés en arrière. Des juifs, des brahmanes, des mahométans, des guèbres et des jaines de l'Inde, des théosophes, des bouddhistes, des shintoïstes japonais, des confucéens et des taoïstes de la Chine avaient traversé les continents et les mers pour assister à ce vrai concile œcuménique où ils se sont fait remarquer non seulement par l'éclat et l'originalité de leur costume, mais encore par une précision de paroles et une élévation de vues qui donnent à réfléchir sur l'état religieux de l'Asie contemporaine. Enfin, il faut signaler aussi la présence

1. Pour les préliminaires du Congrès, voy. plus haut, p. 152 : *Le Parlement universel des religions à Chicago*. — Le compte rendu officiel du Congrès, publié par M. J.-H. Barrows, a paru à Chicago, sous le titre de *The World's Parliament of Religions*, 2 volumes de 700 pages, 1893. — La séance d'ouverture a été reproduite *in extenso* par le *Chicago Herald* du 12 septembre 1893, et les communications faites au Congrès se trouvent résumées dans un volume de M. Bonet-Maury, *Le Congrès des Religions à Chicago*, Paris, 1895.

2. J'ajouterai, pour faire plaisir aux partisans du mouvement féministe, que ces « révérendes » et d'autres dames encore ont pris une part active et intéressante aux travaux du Congrès.

de professeurs et d'écrivains appartenant tant à l'Europe qu'à l'Amérique, et spécialement invités à raison de leur participation aux études d'histoire religieuse.

Il m'est impossible de vous exposer ici les travaux du Congrès. Comme les promoteurs avaient pris la sage précaution d'interdire tout vote et même toute controverse, le débat n'a guère produit, en dehors de quelques travaux d'une portée générale sur la nature et le rôle de la religion, qu'une succession d'exposés doctrinaux, formulés au nom de chaque confession, et, si suggestives qu'aient été la plupart de ces communications, il ne pouvait s'en dégager aucune conclusion pratique d'un caractère immédiat.

Mais le fait important, c'est d'abord que le programme du Congrès ait été accepté par des confessions aussi diverses et aussi nombreuses; c'est ensuite que celles-ci aient été amenées à se rencontrer sur un pied d'égalité et même à jeter les bases d'une entente réciproque, voire d'une action commune. Sans doute, cette communauté de vues n'implique, chez aucun des participants, la renonciation à la croyance dans la supériorité de sa propre foi. Mais, implicitement, elle entraîne l'aveu que la partie supérieure et essentielle des religions réside dans les principes qui leur sont communs.

Telle est, du reste, la conclusion qu'ont formellement exprimée la plupart des orateurs.

« Pourquoi, disait le révérend Barrows dans son discours d'ouverture, les chrétiens ne seraient ils pas heureux d'apprendre ce que Dieu a accompli par l'entremise de Bouddha et de Socrate, de Confucius, des prophètes hindous et de Mahomet? » — Bouddha et Mahomet proclamés interprètes de Dieu par un ministre du protestantisme orthodoxe; — nous sommes loin du temps où Luther déclarait désespérer du salut de Zwingle, parce que celui-ci, dans la confession de foi adressée peu de temps avant sa mort à François I^er^, avait souhaité à ce prince de retrouver au paradis « l'assemblée de tous les hommes héroïques et vertueux, ayant vécu depuis le commencement, y compris : Hercule, Thésée, Socrate, Aristide, Antigonus, Numa, Camille, les Catons, les Scipions, » et où Bossuet, de son côté, endossant cette fois l'opinion de Luther, écrivait que, pour tomber dans un aussi

« prodigieux égarement » et enseigner « de pareilles extravagances, » il fallait « n'avoir aucune idée de la justice chrétienne[1]. »

Parmi les orateurs de cette première séance, je citerai l'archevêque catholique Feehan, qui conclut ainsi son discours :

« Peu importe comment nous pouvons différer dans notre foi et dans notre culte, il y a une chose qui nous est commune à tous, c'est notre commune humanité. » — Un de ses collègues de nos antipodes, l'archevêque de la Nouvelle-Zélande, Mgr Redwood, est plus explicite encore : « En ce XIX^e siècle, dit-il, nous devons écarter les barrières de haine qui empêchent les hommes d'écouter les vérités contenues dans toutes les religions.... Je ne prétends pas, en tant que catholique, posséder la vérité entière ou être capable de résoudre tous les problèmes de l'esprit humain.... L'homme n'est pas seulement un être moral, il est un être social. Or, la condition de son développement, de sa prospérité, c'est qu'il soit libre, non seulement en matière politique, mais aussi en matière religieuse. Aussi j'appelle de tous mes vœux le jour où sera partout extirpée cette idée fausse, qu'on doit opprimer l'homme pour cause de religion. » — Est-il besoin d'ajouter que ces généreuses paroles soulevèrent les acclamations de l'assemblée ?

« L'amour ne connaît pas de limites, » proclame, de son côté, le cardinal Gibbons — qu'on prétend avoir quelques chances de succéder à Léon XIII. — « Nous ne pouvons refaire les miracles du Christ.... Mais il y a d'autres miracles, bien plus utiles pour nous, que tous nous pouvons accomplir au cours de la vie ; ce sont les miracles de la charité, de la piété, de l'amour pour autrui. »

Je cite particulièrement ces prélats, parce que, entre toutes les déclarations produites au Congrès, leur langage est peut-être le mieux fait pour nous surprendre profondément. Mais les représentants des autres confessions religieuses ne sont pas demeurés en reste de sympathie et d'enthousiasme. Je me bornerai à quelques extraits des discours prononcés à la séance d'ouverture par des Asiatiques.

1. *Variations des Églises protestantes*, liv. II, § 17.

« Personne — dit Protab Chunder Mozoumdar, le célèbre docteur du Brahma Samaj, — ne peut se joindre à vous d'un meilleur cœur que nous autres brahmaïstes, dont la religion est l'harmonie de toutes les religions et dont la communion est la fraternité de tous les peuples. »

« Le grand sage de la Chine — rappelle le représentant du confucianisme, — estimait que le devoir se résume dans le terme d'altruisme (*reciprocity*), et ce terme reçoit un nouveau sens, ainsi qu'un nouvel éclat, dans la réunion de ce Congrès. »

« Voici quatorze ans, — s'écrie un des chefs du shintoïsme japonais — que j'ai formulé dans mon pays l'espoir d'une réunion sympathique entre les représentants de toutes les religions, et c'est pour moi une grande joie d'assister à cette réalisation de mon espérance. »

Un prêtre bouddhiste de Ceylan, H. Dharmapala, après avoir rappelé qu'il y a vingt-quatre siècles le concile bouddhiste de Patna avait proclamé la tolérance universelle, ajoute : « Allez dans n'importe quel pays bouddhique, vous trouverez ce programme réalisé. Pourquoi suis-je moi-même ici ? Parce que j'ai vu dans cette cité nouvelle un lieu où il peut l'être également. »

Enfin, un ascète hindou de Bombay émet le vœu « que la cloche qui a appelé le Congrès à ses travaux ait sonné les funérailles de tout fanatisme, de toute persécution par l'épée et par la plume, de tout sentiment antipathique entre personnes tendant au même but. »

On voit si le Congrès a bien justifié l'espoir de ses promoteurs. « Pendant les dix-sept jours qu'il a duré, — écrit un de ses membres, M. le professeur Bonet-Maury, — il n'y a pas eu un seul conflit, une seule parole agressive, à peine deux ou trois dissonnances dans cette large symphonie de seize religions différentes. »

Sans doute, les tendances qui s'y sont fait jour et dont ce Congrès est lui-même un produit n'ont pas encore gagné toutes les fractions de la société religieuse. Je serais mal venu à soutenir que toutes les Eglises représentées à Chicago aient répudié unanimement l'intolérance dogmatique et même sociale ; qu'elles entendent désormais faire du progrès humanitaire leur œuvre essentielle, ou même qu'elles consentent, dans la poursuite de ce

but, à s'allier sans restrictions avec tous les hommes de bonne volonté, quelque opinion philosophique ou religieuse qu'ils professent. Aucun journal catholique de notre pays n'a reproduit les paroles prononcées au Congrès par le cardinal Gibbons et par ses collègues de l'épiscopat[1]. Même parmi les églises protestantes, le programme et le langage du Congrès n'ont pas passé sans soulever des protestations, à commencer par celle de l'archevêque de Canterbury. Au sein des grandes religions asiatiques il est probable que la masse des fidèles et même du clergé n'est pas encore entamée par les aspirations dont nous avons trouvé l'écho chez quelques-uns de leurs docteurs les plus éclairés. Mais, quand des hommes, comme ceux que je viens de citer, se trouvent d'accord pour formuler une conception particulière du devoir religieux, il est inévitable que cette conception gagnera du terrain dans leurs sectes respectives, surtout si elle se trouve en harmonie avec les besoins généraux de la société contemporaine.

En tout cas, il y a là une manifestation dont on s'est trop peu occupé sur le continent européen et dont je ne crois pas la mention déplacée dans une leçon sur l'évolution du sentiment religieux, ne fût-ce que comme symptôme d'une orientation nouvelle jusqu'au sein des Eglises en apparence les plus rebelles à la loi du changement.

## II

Si l'on rapproche des conceptions religieuses que je viens d'exposer, les traits qui distinguent la religiosité aux degrés les plus infimes de la culture humaine, il semble qu'entre ces extrêmes on ne puisse établir aucune connexion, aucun rapport.

D'une part, nous trouvons la notion d'un ordre divin se révélant par le règne de la loi dans le monde moral comme dans le monde physique; d'autre part, l'attribution de la personnalité humaine à toutes les sources de vie ou de mouvement et, par

1. Les catholiques romains d'Europe se sont généralement abstenus. Je ne vois même à signaler parmi eux qu'un seul nom, celui de Mgr Ch. de Harlez, de l'université de Louvain, qui a envoyé au Congrès un mémoire sur l'étude comparée des religions.

conséquent, la croyance à l'arbitraire absolu des puissances surhumaines.

A un bout de l'échelle, nous pouvons constater la conviction croissante que le seul moyen de satisfaire la divinité est de servir l'humanité; à l'autre bout, nous n'apercevons qu'une recherche incessante des moyens les plus propres à séduire les êtres surhumains, à les écarter ou même à les asservir.

En haut, c'est l'altruisme qui prévaut dans les mobiles du culte — la religion devenant un frein et un correctif des appétits individuels; — en bas, c'est l'égoïsme — la religion restant une arme dans la lutte pour l'existence ou pour la domination.

Ici, les puériles et malfaisantes extravagances du naturisme hottentot, de la nécrolâtrie cafre, du fétichisme nègre, de la zoolâtrie américaine, du shamanisme sibérien, qui semblent perpétuer, à travers les siècles, les superstitions incohérentes du sauvage préhistorique. Là, la religion de l'amour ou du devoir, prêchée par un Jésus, un Bouddha, un Socrate, un Confucius, un Kant, un Channing, sans même que l'évolution des croyances doive s'en tenir aux vérités proclamées par ces grands réformateurs en avance sur la théologie de leur temps.

On comprend en vérité, que, devant ce contraste, certains esprits, refusant le titre de religion à des phénomènes qu'ils en jugent indignes, revendiquent pour les plus hautes expressions de la spiritualité religieuse une origine et une nature spéciales, alors que d'autres, au contraire, mettant l'essence de la religion dans les illusions du sauvage et dans leurs survivances, s'en autorisent pour envelopper toutes les manifestations du sentiment religieux dans une commune réprobation.

Observons cependant les faits de plus près.

On prête au cardinal Newman cette parole remarquable qu'aucune religion n'est fausse, de quelque quantité d'erreurs qu'elle puisse être mélangée[1]. Telle est exactement la conclusion d'Herbert Spencer, quand il affirme que dans les superstitions, même les plus grossières, se découvre *a soul of truth*, « un germe de vérité. »

Prenez les croyances au surnaturel dans l'état le plus rudimen-

1. *Cf. Religious Systems of the World*, p. 511.

taire où nous puissions les atteindre. Si vous les ramenez à leurs éléments psychologiques, vous y trouverez d'abord la vague croyance à une force supérieure — mystérieuse en son essence, mais reconnaissable dans les manifestations apparentes de la vie et du mouvement — avec laquelle il importe à l'homme de marcher d'accord; ensuite, la notion grossière d'une identité entre les formes que cette force revêt dans la nature extérieure et la forme par laquelle elle se manifeste directement à la conscience. Sans doute, de ces deux concepts, le premier ne fera, au début, qu'engendrer la multitude des êtres fantastiques et cruels entre lesquels se partage le culte des non civilisés; le second ne mènera qu'à se figurer ces êtres sur le modèle de la personnalité humaine, et surtout de la personnalité sauvage. Mais ils n'en renferment pas moins les germes de ce qui, de généralisation en généralisation, nous sera présenté, dans la prédication d'un saint Paul ou sous la plume d'un Herbert Spencer, comme le dernier mot de la religion et de la science, — ici l'affirmation d'une « énergie infinie et incessante d'où tout procède » — là la définition, à laquelle se sont abreuvées tant d'âmes mystiques, de « l'Etre en qui nous vivons, nous nous mouvons et nous avons notre essence. »

De même, dans un certain sens, on peut affirmer qu'il n'y a pas de religion absolument malfaisante, quelque somme de maux qu'elle ait engendrée.

Le sentiment religieux est, sans contredit, un des facteurs qui ont le plus contribué à la consolidation sinon à la formation des liens sociaux.

En premier lieu, il tend à développer l'esprit de sacrifice, c'est-à-dire l'habitude de préférer un bien éloigné et indirect à une satisfaction immédiate et directe, mais moins importante. Or, sans cet esprit, il ne peut y avoir de progrès individuel ni de dévouement à la communauté.

En second lieu, il renforce le pouvoir de ceux qui, sorciers ou chefs, se donnent pour les interprètes des êtres surhumains. En d'autres termes, il fortifie le principe d'autorité, et ce principe est indispensable dans les sociétés primitives pour empêcher les aggrégats naissants de se dissoudre sous la pression des convoitises et des passions individuelles.

C'est surtout le culte des morts qui a dû constituer de bonne heure un lien solide, tant entre les membres de la tribu qu'entre les générations successives. Ce culte, dont on constate partout la présence depuis les temps quaternaires de l'âge du mammouth, repose sur l'idée que le défunt reste en relation avec les vivants; qu'il conserve dans la tombe ses besoins, ses affections et ses haines; que, s'il est convenablement honoré et servi, il continue sa protection à ses descendants, avec des pouvoirs considérablement augmentés par son passage à l'état d'esprit.

Tout d'abord, on suppose qu'il profitera de cette nouvelle puissance pour se venger de ses injures. Schoolcraft rapporte que, chez certaines peuplades de l'Amérique septentrionale, la crainte des revenants empêche les meurtres, ni plus ni moins que la crainte de la potence chez les non civilisés. Dans l'Inde, on a vu des indigènes arracher le payement d'une dette à un créancier de mauvaise foi, en le menaçant de se suicider pour devenir mieux à même de le punir.

En second lieu, on croit que le défunt s'efforce de maintenir un peu d'ordre dans la famille, ou, si c'est un chef, dans la tribu, comme il le faisait de son vivant. A cet effet, il exigera particulièrement le maintien des règles qu'il avait établies dans son entourage. Telle est même, suivant Herbert Spencer, l'origine générale des coutumes[1]. On n'a pas jusqu'ici rencontré de peuplade qui ne possédât des coutumes, c'est-à-dire un certain nombre d'usages et de cérémonies auxquels les individus doivent se soumettre, sous peine de discrédit ou d'excommunication sociale. C'est probablement par là que la notion de l'obligation morale est entrée dans la conscience humaine, ou du moins telle est la première forme que cette notion y a revêtue. Il faut remarquer qu'en dehors même de leurs relations avec le culte des ancêtres, les coutumes ont généralement une portée religieuse, en ce qu'elles tendent à faire intervenir les êtres surhumains dans les principaux événements de la vie — la naissance, le mariage, la mort, la chasse, la guerre, le retour des occupations périodiques, etc.

D'autre part, la communauté de culte entraîne forcément une

1. *Institutions ecclésiastiques* (6e partie de la *Sociologie*), § 529.

certaine solidarité entre ceux qui y participent, même quand il ne s'agit plus d'un ancêtre commun, mais d'un esprit quelconque élevé à la dignité de patron collectif — que ce soit un fétiche de village comme chez les nègres, ou un animal fantastique comme chez les Peaux-Rouges et les Australiens. Ces dieux embryonnaires poursuivent naturellement — ne fût-ce que dans leur propre intérêt — le bien de la communauté, soit en luttant contre les attaques du dehors, soit en réprimant certains attentats de l'intérieur, tels que la trahison, la lâcheté, etc.

De la protection ainsi accordée à tous les membres de la tribu découle cette conséquence que chacun, s'il peut compter sur le dieu pour faire respecter ses droits, doit à son tour respecter les droits équivalents de ses compagnons, sous peine de se heurter à la même répression, et cette première application de la maxime : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît » représente certainement une des voies par lesquelles la morale, telle que nous l'entendons, s'est introduite dans la religion.

Les ordalies ou « jugements de Dieu » semblent le produit d'une théologie relativement avancée. Cependant, on les rencontre déjà parmi des populations aussi arriérées que les Aïnos du Japon, les Polynésiens, les Peaux-Rouges et les nègres. C'est que, une fois admise la nécessité sociale de découvrir les coupables de certains actes, on ne pouvait mieux s'adresser dans ce but qu'à des êtres dont la clairvoyance, comme le pouvoir, dépassent les facultés des simples humains. De même, le serment religieux, qui se retrouve déjà fréquemment à ce niveau inférieur, est fondé sur la croyance que les dieux, pris à témoin, vengeront leur propre injure en cas de fausse déclaration ou de promesse inconsidérée. Toutefois, les dieux, ainsi accoutumés à punir le mensonge et le crime dans les affaires où ils sont personnellement intéressés, en viennent bientôt à acquérir la réputation d'aimer la vérité et la justice en elles-mêmes.

La protection des dieux ne s'étend pas seulement aux personnes, mais encore aux choses qu'on leur consacre. Chez nombre de peuplades, l'unique moyen que l'individu possède, en dehors de la force brutale, pour faire respecter sa propriété, c'est soit de la mettre sous l'égide des êtres surhumains par une cérémonie

symbolique, comme parmi les Balondas du Congo et les Santals de l'Inde, soit de l'offrir aux dieux en s'en réservant la jouissance, comme parmi les Polynésiens, chez qui un objet, ainsi passé à l'état de *tabou*, ne pouvait plus être touché par personne, sauf par le propriétaire. Cette même institution du *tabou* était appliquée comme nos lois protectrices de la pêche pour empêcher temporairement la capture du poisson dans les baies où il menaçait de s'épuiser.

C'est devenu un lieu commun d'attribuer au sacerdoce antique l'origine des arts et des lettres, ainsi que la préservation des plus anciennes traditions humaines. Mais, en dehors même des sacerdoces organisés, on voit déjà le sorcier des peuplades barbares se faire l'historiographe de la tribu, le sculpteur de ses premiers fétiches, l'architecte de ses temples, le compositeur de ses premiers hymnes, et il le fait sous l'empire d'un mobile religieux, — qu'il s'agisse de conserver les traditions du culte, de donner aux êtres surhumains une forme et une demeure qui leur conviennent ou de s'approprier leur pouvoir par des incantations efficaces. — La science, à son tour, peut se rattacher aux mêmes sources, non seulement parce qu'elle s'est développée, comme on l'a souvent dit, à l'ombre des sanctuaires, mais encore parce que les personnifications fantasques, en qui le sauvage croit trouver le secret des phénomènes, représentent le fruit d'un premier effort pour s'expliquer l'univers. Il a fallu longtemps à la science pour se dégager de l'animisme universel; elle n'y a réussi que par l'extension graduelle de l'idée de loi, et encore peut-on soutenir que cette idée elle-même est de provenance religieuse — soit qu'avec Otto Pfleiderer, on la fasse sortir de l'obéissance aux coutumes, soit qu'avec Max Muller on l'attribue aux réflexions engendrées par la récurrence périodique et le cours régulier des phénomènes personnifiés.

Ces faits, sur lesquels il est inutile d'insister en ce moment, suffisent à établir la valeur sociologique des cultes même les plus rudimentaires, ou du moins à montrer qu'ils offrent, — à côté des éléments magiques et ritualistes, mythiques et dogmatiques largement étalés à l'avant-plan, — le germe des facteurs sociaux et moraux qui s'épanouissent, avec une importance croissante, au sein des religions plus avancées.

D'autre part, on peut observer, jusque dans les cultes qui se célèbrent sous nos yeux, — à côté d'une éthique épurée et de plus en plus prépondérante, — des éléments qui se relient aux formes les plus basses de l'idée religieuse dans les sociétés inférieures.

Je ne parlerai pas du folklore, qui atteste, parmi nos classes les moins éclairées, la persistance de la foi aux revenants, aux esprits de la nature et aux pratiques de la sorcellerie, ces trois caractères généraux des religions inférieures. On pourrait m'objecter que, loin d'admettre ces superstitions, toutes les Eglises actuelles les découragent et les proscrivent. Mais elles ont beau les traiter en ennemi, voici longtemps que l'ennemi est dans la place — ou plutôt il n'en est jamais sorti.

Est-ce que les rites d'exorcisme ne sont pas une forme généralement répandue de la sorcellerie? Les processions pour amener la pluie et le beau temps n'offrent-elles pas une survivance des âges où l'on recourait, dans le même but, aux pratiques du personnage que les Cafres appellent encore aujourd'hui « le faiseur de pluie? » Qu'est-ce que le culte des reliques et l'usage de l'eau bénite, sinon du vrai fétichisme? L'adoration des saints vaut sans doute mieux que la crainte des revenants ou même le culte des ancêtres, tel que celui-ci est pratiqué par tous les peuples barbares, avec son cortège de sacrifices sanglants; mais il procède du même principe et aboutit aux mêmes déductions. Le dualisme mythologique de la lumière et de l'ombre ne se perpétue pas seulement dans les métaphores de nos rituels; il se retrouve encore dans l'opposition entre les milices célestes et l'armée des ténèbres. Les anciennes divinités de la nature, là où elles n'ont pas été enrôlées de force dans les cohortes infernales, ont été reçues dans les rangs des anges et des saints. Il n'est pas jusqu'aux vieilles idoles qui n'aient parfois gardé une place officielle dans le culte; elles n'ont fait que changer de nom et de sanctuaire — et encore pas toujours — pour continuer le cours de leurs miracles.

Telle madone qui passe pour avoir été découverte, il y a des siècles, au bord d'une source où les croyants vont chercher la guérison, a directement succédé à quelque icône agreste du paganisme classique, laquelle à son tour n'avait fait qu'hériter des hommages précédemment adressés à la source elle-même. Telle

autre, suspendue aux branches d'un arbre, a simplement remplacé l'arbre lui même dans la vénération populaire.

« Une chose qui doit nous paraître étrange, écrit naïvement l'auteur d'un petit ouvrage sur *les Vierges miraculeuses de la Belgique*, publié, il y a une quarantaine d'années, avec le concours de plusieurs ecclésiastiques et l'approbation de l'autorité épiscopale, — c'est que plusieurs statues de la Vierge auxquelles on a attribué une vertu miraculeuse ont été trouvées sur des arbres. Il semble que le Tout-Puissant ait voulu ainsi prouver aux hommes qu'il avait pour agréable de voir adorer sa sainte mère dans les mêmes lieux où les païens adoraient leurs divinités[1]. »

J'ai déjà eu, ailleurs, l'occasion de montrer comment, parmi les rites des églises chrétiennes, il en est qui ont survécu à plusieurs révolutions religieuses et qui nous reportent en pleine mythologie des temps préhistoriques, par exemple la rénovation de feu[2].

A la vérité, la plupart de ces vieilles cérémonies païennes n'ont plus aujourd'hui qu'une acception symbolique. « Nous solennisons le dimanche, disait déjà saint Augustin, non à cause du Soleil, comme les infidèles, mais à cause de Celui qui a fait le soleil[3]. » Cependant à côté de ces rites, qui ont été en quelque sorte vidés de leur signification naturiste, il en est d'autres qui ont toujours une portée *magique*, en ce sens qu'on les suppose

1. *Les Vierges miraculeuses de la Belgique*, par A. D. R. (De Renne). Bruxelles, 1856, p. 95. Parlant de la Vierge miraculeuse de Duffel, l'auteur rapporte (page 99) que lorsqu'on reconstruisit l'oratoire bâti autour du saule où cette statue avait été découverte, on fabriqua avec des branches de l'arbre des statuettes de la Vierge; celles-ci furent transportées dans diverses localités du pays flamand, à Bruges, à Deinze, à Lierre, à Alost, où elles acquirent bientôt la même réputation. « Notre-Dame, ajoute-t-il, leur donnait toujours une vertu qui était pour les croyants une source de consolations. » — Veut-on voir à quel point se répète l'histoire religieuse? Pausanias parle de deux statues de Bacchus en bois que les Corinthiens vénéraient sur leur place publique ; la tradition rapportait qu'elles avaient été taillées dans le bois d'un arbre qui avait autrefois reçu des honneurs divins sur l'ordre de Bacchus lui-même (*Pausanias*, liv. II, chap. II, 7). Voici encore un autre fait non moins significatif : M. de Castren relate que les Ostiaques, rendant un culte à un mélèze de leurs forêts, suspendaient à ses branches les dépouilles d'animaux tués à la chasse. Comme ces fourrures étaient fréquemment enlevées par des voyageurs, ils taillèrent dans l'arbre un bloc qu'ils mirent en lieu sûr et auquel ils transférèrent leurs hommages. — C'est toujours l'idée fétichique qu'un objet matériel est habité par un esprit et que cet esprit le suit dans toutes ses transformations.

2. Voyez Goblet d'Alviella, *Histoire religieuse du Feu*, pp. 68 et suiv.

3. *In natale Domini* (éd. Migne), t. V, Ire partie, p. 1007.

capables de mettre en mouvement l'action divine. Parmi nos Églises historiques, il n'en est aucune qui n'ait conservé, sous forme de sacrements ou d'actes propitiatoires, la croyance à la vertu de certaines formules ou de certaines cérémonies pour s'assurer mécaniquement des avantages spirituels, sinon matériels. Il n'en est surtout aucune qui ne proclame la nécessité d'actes cérémoniels pour plaire à la Divinité et mériter ses faveurs. Le baptême, l'ordination, l'extrême-onction, la communion telle que l'entendent toutes les confessions qui la pratiquent, en un mot tous les sacrements et d'autres rites encore du christianisme ont leur équivalent exact dans les grandes religions de l'antiquité ; il n'est même pas difficile d'en découvrir l'idée première parmi les usages des peuples non civilisés. Au sein des Églises modernes, ce sont des survivances à la seconde puissance.

Quant aux dogmes, dans la plupart des Églises à base traditionnelle, ils ne font que reproduire des déductions de la mythologie primitive, raffinées, il est vrai, par les progrès du raisonnement métaphysique et du sentiment moral, mais encore reconnaissables jusque dans les expressions du langage théologique.

Sans doute, le christianisme a directement reçu de la philosophie judéo-alexandrine la majeure partie de sa dogmatique. Mais MM. Max Muller et James Darmesteter ont montré — le premier, en appliquant les ressources de la philologie indo-européenne à l'histoire des mots employés par les écoles d'Alexandrie pour exprimer leurs notions les plus abstraites, telles que le Logos ; le second, en comparant les théories cosmologiques des peuples aryens relatives à la création du monde et à ses rapports avec la divinité — que les conceptions métaphysiques de la philosophie grecque, comme, au reste, de la philosophie hindoue, sont issues graduellement et en quelque sorte mécaniquement des images naturalistes où l'imagination de la race avait d'abord cherché une explication transcendante de l'origine des choses, à l'époque où la langue pouvait seulement exprimer des phénomènes concrets et des actes matériels[1].

Cette sublimation des vieilles formules peut offrir certains

1. Voyez les *Gifford Lectures*, de Max Muller (notamment le volume V, *Theosophical Religion*, Londres, 1893, lectures XII et XIII), et les *Cosmologies aryennes* dans les *Essais orientaux*, de M. J. Darmesteter (Paris, 1883). « La phi-

avantages spirituels et moraux. Au point de vue rationnel, elle ne fait que rendre plus sensible l'antagonisme de la cosmogonie religieuse avec les progrès de la science. Aussi, la plupart des religions sont-elles forcées de présenter leurs dogmes comme des mystères devant lesquels doit s'incliner la raison, alors qu'au contraire ils s'expliquent parfaitement, quand nous les rencontrons sous leur forme originaire et dans leur milieu primitif.

## III

Ainsi, l'on peut distinguer dans les religions deux groupes distincts de facteurs : l'un formé d'éléments rationnels et sociaux, l'autre d'éléments mythiques et ritualistes, — les premiers, qui apparaissent déjà dans les cultes les plus infimes; les autres qui persistent encore dans les cultes les plus élevés.

Où donc est la différence? Tout simplement dans la proportion entre ces deux ordres de facteurs, ou, si l'on veut, dans leur degré respectif de développement. Mais c'est cette différence qui fournit à la fois la preuve et la mesure du progrès dans les religions, c'est-à-dire de leur adaptibilité aux exigences progressives du milieu social. Ce qui prouve une fois de plus que le progrès, en toute matière, se fait par superposition plutôt que par substitution; qu'il est une croissance, non une création *ex nihilo*.

Cette évolution doit-elle forcément aboutir à l'absorption de la religion dans l'éthique et à la transformation radicale des Eglises actuelles en associations de morale pratique? La réponse dépend du rôle qu'on prêtera aux influences de la culture moderne dans la théodicée, dans la liturgie et dans la morale, ces éléments constitutifs de tous les cultes contemporains.

Le mouvement des esprits — dans toutes les religions actuelles où il y a mouvement — assume trois formes que je qualifierai respectivement de tendance rationaliste, de tendance libérale et de tendance éthique.

losophie, y écrit ce dernier, construit ses premiers systèmes autour de vieilles formules incomprises, qu'elle croit avoir créées et qui sont nées non de syllogismes, mais de sensations, non de la réflexion logique, mais de ce groupement d'images qui fait les mythes. »

La tendance rationaliste, qui réside dans un effort plus ou moins heureux pour réconcilier la théologie avec la raison, ne peut jamais amener entre les deux rivales qu'une trêve momentanée, à moins de se réfugier d'emblée dans la sphère de l'inconnaissable. Où en est de nos jours ce qu'on appelait, à la fin du siècle dernier, le rationalisme chrétien? Même la profession de foi du vicaire savoyard est aujourd'hui quelque peu démodée. Le transcendantalisme qui, fondé sous l'inspiration de l'idéalisme allemand, semblait naguère en Amérique à la veille de fonder une foi nouvelle, est désormais singulièrement délaissé, et qui oserait dire que les formules actuellement en faveur parmi les sectes rationalistes, même les plus avancées, représentent le dernier mot de l'alliance entre la religion et la science?

Aussi, en pareille matière, le progrès se révèle-t-il moins dans les tentatives toujours boiteuses pour forcer le sens historique des vieilles définitions que dans une élimination graduelle des dogmes, en commençant par les plus contraires au bon sens et à l'instinct moral. C'est ainsi que, dans les confessions protestantes, nous voyons graduellement reléguées au second plan, puis ensevelies dans l'oubli, les assertions les plus choquantes de la théologie calviniste, tels que la damnation des enfants morts sans baptême, l'existence de peines éternelles, la personnalité du diable, l'inspiration littérale des livres saints, etc. Cependant rien n'interdit aux confessions religieuses plus qu'aux écoles philosophiques de garder chacune une façon particulière d'envisager la nature de l'univers et la destinée de l'homme, pourvu qu'elles ne prétendent pas se placer, dans leurs hypothèses, au-dessus des lois de la raison. Actuellement, le dernier terme du courant rationaliste en religion semble être dans l'affirmation d'un pouvoir supérieur qui ne peut être représenté, sauf par des symboles, mais qui, suivant la belle définition de Mathew Arnold « travaille pour la droiture; » — ce qui nous ramène à la tendance éthique.

La tendance libérale, qui consiste dans une propension croissante à abaisser les barrières confessionnelles, se manifeste à la fois dans la théologie et dans la liturgie.

C'est elle, qui, en théologie, amène les représentants des différentes religions à chercher ce qui les unit, de préférence à ce

qui les divise. A l'intérieur même des Eglises, elle mine sourdement l'intolérance dogmatique qui est la clef de voûte des orthodoxies. Jusqu'ici, toutefois, elle n'a obtenu sa complète réalisation que dans les quelques sectes où l'on se refuse à mesurer la rectitude des idées religieuses d'après un critérium fourni par la tradition ou même par l'assentiment de la majorité.

Dans la liturgie, en même temps qu'elle tend à faire du prêtre un simple fonctionnaire de la communauté, elle se traduit par une diminution de la croyance à l'efficacité exclusive des rites qui forment le cérémonial particulier de chaque Eglise. S'en suit-il que tout ce cérémonial soit destiné à disparaître? Le progrès, sur ce point, me semble tendre moins à supprimer ou même à renouveler les anciens rites qu'à les faire passer indistinctement de la catégorie des actes sacramentaires et propitiatoires dans celle des actes purement symboliques. Le symbolisme, en effet, offre ce double avantage qu'il permet de combiner le maintien des formes traditionnelles avec les exigences d'un esprit nouveau et la diversité des croyances individuelles avec la participation à un même culte. Dans ces conditions, rien n'empêche une Eglise de maintenir ses anciens rites, sous réserve d'accorder explicitement à ses membres le droit de les interpréter à leur guise. Telle est presque, aux Etats-Unis, la situation de l'Eglise épiscopale, qui, ayant conservé à peu près toute la liturgie anglicane, renferme côte à côte, jusque parmi ses ministres, des évolutionistes disciples d'Herbert Spencer et des ritualistes voisins du catholicisme.

En tout cas, le sentiment religieux n'a aucun motif pour répudier le concours des arts qui ont de tout temps rehaussé l'éclat de ses manifestations extérieures. Nous avons vu que même les *Sociétés de culture éthique* avaient fait intervenir dans leurs réunions la musique, le chant et sans doute les arts décoratifs. Le Brahma Samaj de l'Inde est allé plus loin dans les voies du syncrétisme, en ce qu'il emprunte indistinctement ses rites aux liturgies de tous les cultes connus, suivant l'idée religieuse qu'il veut exprimer, mais sans y attacher d'autre valeur que celle d'une cérémonie symbolique.

Isolées, les trois tendances que je viens de définir ne peuvent qu'imparfaitement assurer le progrès de la religion. Le rationa-

lisme religieux ne touche que la raison; il est parfaitement compatible, comme le libre examen lui-même, avec une certaine intolérance, quand il n'est pas complété par la notion de la relativité de nos connaissances et par le sentiment d'un lien supérieur à toutes les dissidences d'opinion. Le libéralisme religieux a peut être plus d'importance, en ce qu'il tend à détruire ce qui a fait depuis des siècles le fléau des religions : l'esprit de secte. Comme l'a dit à juste titre un libre-penseur célèbre : « Mieux vaut la superstition que le fanatisme[1]. » Cependant, il faut un fondement à l'association religieuse, comme à toutes les associations et, quand on déclare chercher uniquement cette base dans la communauté de sentiment religieux, on risque de se payer de mots, si on ne détermine en même temps quel sera l'objet de ce sentiment.

Cet objet, le rationalisme ne peut le fournir à lui seul. Son Dieu — Etre absolu, Pouvoir suprême, Energie incessante et infinie — reste trop abstrait pour donner un aliment aux élans de dévouement et aux besoins de sympathie qui se condensent dans le sentiment religieux. Ici intervient la tendance éthique, et, en réalité, on ne pourrait trouver de but supérieur à celui dont elle dote la religion. Mais, de son côté, elle ne suffit pas pour assurer le progrès interne des Eglises.

Ce n'est pas seulement qu'elle se prive d'un auxiliaire précieux, en négligeant l'appui qu'elle pourrait trouver dans la constatation de son accord avec le principe de l'ordre universel, — une fois admis qu'en travaillant à réaliser la justice dans le monde, nous accomplissons la destinée pour laquelle nous avons été produits par le pouvoir suprême et nous collaborons à son œuvre dans le monde. — Un des plus grands dangers qui menacent l'avenir de la religion et de la société elle-même, c'est que des Eglises à base autoritaire ne favorisent le mouvement actuel de transformation sociale, en le dirigeant dans un sens conforme aux aspirations humanitaires de l'époque, mais contraire aux intérêts de la liberté en matière religieuse aussi bien que sociale. Ce qui se passe sous nos yeux, dans notre propre pays, prouve que cette crainte n'est pas absolument chimérique.

L'accord de la religion avec le niveau général de la civilisation

1. Ernest Renan, au banquet celtique de Quimper.

contemporaine ne peut donc être obtenu que par le développement parallèle des trois tendances à l'œuvre dans la genèse du progrès religieux. S'il fallait donner un nom à la conception qui marque leur point de convergence, je la définirais volontiers comme un syncrétisme symbolique, universaliste et moral, où les Eglises peuvent conserver leur existence séparée, mais à condition de se regarder les unes les autres comme des branches, des subdivisions, des rites particuliers de l'Eglise universelle constituée par tous les gens de bien. Le courant actuel, en effet, va moins au remplacement des religions contemporaines par quelque nouveau culte, qu'à la formation spontanée d'une synthèse supérieure qui les embrasserait toutes, — de même que, dans notre organisation internationale, le remplacement de l'anarchie actuelle par un ordre meilleur semble devoir être amené, moins par la fusion des divers peuples en un seul Etat que par le développement graduel d'institutions juridiques résultant d'un accord volontaire entre nations indépendantes.

On peut relever trois étapes sur la route qui mène à cette synthèse des religions. C'est l'admission, d'abord, que le service de l'humanité est un devoir envers la Divinité, — en second lieu, qu'il est le devoir religieux par excellence et, par conséquent, que toutes les religions sont bonnes dans la mesure où elles favorisent ce devoir; — enfin, qu'on peut faire son salut dans toutes les Eglises et même en dehors, pourvu qu'on croie avec sincérité, qu'on pratique la justice et qu'on se dévoue à autrui.

De ces trois degrés, le premier a été franchi depuis longtemps par toutes les religions contemporaines. S'il faut en juger par le Congrès de Chicago, elles sont bien près d'atteindre le second. Iront-elles, un jour, jusqu'au dernier? C'est une question que je n'ai pas à résoudre dans un cours d'histoire. Des déviations et des réactions sont toujours possibles, surtout dans l'état d'anarchie intellectuelle et morale où s'achève notre siècle. Tout ce que je puis dire, c'est que, à juger l'avenir d'après le passé, si l'évolution générale de la culture humaine n'est pas arrêtée dans sa marche logique à quelque prochain tournant de l'histoire, les religions actuelles devront achever de se mettre en harmonie avec les exigences croissantes du milieu social, ou bien elles disparaîtront comme ont disparu leurs devancières, sans que leur ruine entraîne

la disparition de la religion elle-même. — Bien entendu, il s'agit de la religion telle que la comprenait Frédéric Harrisson, quand, à la tribune de South-Place, ce chef respecté du comtisme anglais se disait « en sympathie avec toutes les Eglises, car toutes ont le même but, » ou, mieux encore, telle que la définissait Ernest Renan, lorsqu'il écrivait dans la préface de son *Etude sur Spinoza :* « La religion est éternelle. Elle répond au besoin le plus impérieux de l'homme primitif comme de l'homme cultivé ; elle ne pourrait disparaître qu'avec l'humanité elle-même, ou plutôt sa disparition serait la preuve que l'humanité dégénérée s'apprête à rentrer dans l'animalité d'où elle est sortie. Et cependant aucun dogme, aucun culte, aucune formule ne sauraient, de nos jours, épuiser le sentiment religieux. »

# XII

## A PROPOS D'UNE CONTROVERSE SUR LA BANQUEROUTE DE LA SCIENCE[1]

Le 1er janvier dernier, la *Revue des Deux-Mondes* publiait un article de son directeur, M. F. Brunetière, intitulé : *En revenant du Vatican*, qui a fait grand bruit, plus encore par ses tendances que par ses conclusions. L'auteur, tout pénétré de sa visite au Souverain Pontife, y examinait longuement si la science, après s'être targuée de remplacer la religion, n'a pas fait banqueroute à ses promesses. Des écrivains compétents, tels que le directeur de la *Revue scientifique*, M. Ch. Richet, et un membre bien connu de l'Académie des sciences, M. Berthelot, ont immédiatement relevé le gant[2]. D'autres, interrogés à ce sujet, ont dédaigné l'attaque. M. Ribot, notamment, le savant directeur de la *Revue philosophique*, a répondu : « Le sujet me paraît creux, byzantin, assommant. Libre à d'autres de le discuter, s'il leur plaît ; pour moi, je n'en ai pas le courage. »

Cette fin de non-recevoir se comprend au point de vue scientifique pur. Mais l'article de la *Revue des Deux-Mondes* ne s'adresse pas qu'au monde savant. Il est dû à un écrivain dont le nom fait justement autorité dans la critique littéraire. Il vise plus haut et plus loin qu'une simple dissertation académique sur les services et les défaillances de la science. Enfin, il répond incontestablement, comme le soutient son auteur, à un mouvement sérieux et, j'ajouterai, inquiétant, de l'opinion. C'est plus qu'il n'en faut pour jus-

1. Conférence donnée en février 1895 à la Société des étudiants libéraux de l'Université de Bruxelles.

2. Voy. la *Revue scientifique* du 22 janvier 1895 et la *Revue de Paris* du 1er février 1895. — Voir aussi, dans le sens de la thèse soutenue par M. Brunetière un article de M. Denis Cochin dans la *Nouvelle Revue* du 1er février 1895.

tifier les analyses et les ripostes qu'il a provoquées. Je voudrais résumer ici cette polémique, en y ajoutant à mon tour quelques considérations.

## I

M. Brunetière reconnaît que les sciences naturelles, prises isolément, — l'astronomie, la physique, la chimie, etc., — en tant qu'elles sont restées dans la sphère des faits observables, ont tenu leurs promesses et même au delà. Mais la science avait proclamé qu'elle allait livrer le secret de l'univers et renouveler la face du monde : c'est là qu'il lui impute d'avoir fait faillite. On pourrait répondre que la science n'a pas pris d'engagements à terme et qu'elle n'a aucune velléité de déposer son bilan. M. Berthelot n'hésite pas, sous ce rapport, à endosser les prétentions que M. Brunetière reproche à Condorcet et à Renan. Il affirme carrément que « le triomphe universel de la science arrivera à assurer aux hommes le maximum de bonheur et de moralité. » Plus modeste, M. Ch. Richet distingue de la science les engagements que des savants ont pu contracter en son nom, et il n'hésite pas à reconnaître qu'elle a certaines limites infranchissables : « Même si des télescopes, écrit-il, nous permettaient de voir mille fois plus loin, ce ne seraient jamais qu'apparence et formes. Ce n'est pas là le pourquoi de la matière et de la vie. Pour découvrir des lois, des faits, des phénomènes, nous n'en sommes pas plus avancés quant à l'essence des choses. » Mais, aussitôt, il prend l'offensive en rappelant que si désormais les limitations de la science sont nettement établies, ce n'est pas aux théologiens, c'est à la science elle-même et à la science seule qu'on le doit.

Si la discussion était restée dans ces généralités, il n'y aurait guère à y ajouter. Mais M. Brunetière a entendu serrer la question de plus près, en mettant sur la sellette tour à tour les sciences naturelles, les sciences philologiques et historiques, les sciences morales et sociales. Toutes, il les accuse de faillites au moins partielles, et cela précisément sur les points où leurs prétentions les ont mises en conflit avec la religion.

Ainsi, les sciences physiques ou naturelles avaient promis d'éliminer partout le mystère et elles n'ont fait que le rendre plus

profond. Elles sont aujourd'hui convaincues d'impuissance à résoudre ou même à poser convenablement « les seules questions qui importent » : celles qui touchent à l'origine de l'homme, à la loi de sa conduite et à sa destinée future. Quelle est l'origine du langage, quelle est celle de la société, quelle est celle de la moralité? « Quiconque, dans ce siècle, a tenté de le dire, y a échoué misérablement et y échouera toujours. » D'où l'auteur conclut que la religion a désormais le champ libre pour nous fournir dans ces problèmes les solutions qu'elle préfère.

M. Brunetière, dans son énumération, perd de vue une distinction fort importante : celle de l'inconnaissable, où la science est la première à proclamer son impuissance, et de l'inconnu connaissable, où rien n'interdit d'ambitionner toutes les conquêtes, M. Richet ne manque pas d'y insister : « J'avouerai peut-être, écrit-il, que l'essence de la matière restera toujours inconnue à l'homme. Mais je n'avouerai pas que toute hypothèse sur l'origine du langage, fondée sur des observations, des expériences et des analogies, sera fatalement un misérable échec. Au contraire, il me semble que c'est là une question résolue ou tout au moins en voie d'être résolue. » La même observation ne s'applique-t-elle pas aux recherches, pour élucider l'origine de la société et de l'homme, problèmes où les travaux accumulés des anthropologistes, des voyageurs, des géographes, des sociologues, nous rapprochent certainement d'une solution? « D'ailleurs, continue M. Richet, si la réponse de la science n'est pas encore indiscutable, si elle comporte des lacunes graves et des doutes légitimes, qui donc pourra nous en donner une solution? La religion, dites-vous. Mais quelle religion?... S'il fallait poser la question sur ce point précis : Quelle est l'origine de l'homme? et comparer la solution qu'on trouve dans le premier chapitre de la Genèse avec l'hypothèse qui se dégage des recherches scientifiques, quelle est la solution la plus vraisemblable, et qui a perdu la partie? »

Passant aux sciences philosophiques et historiques, M. Brunetière accuse les hellénistes de s'être engagés à montrer le christianisme tout entier dans la philosophie de la Grèce et de Rome : « Ils n'ont oublié qu'un point, c'est de nous dire pourquoi, si le christianisme était déjà tout entier dans l'hellénisme, il n'en est pas sorti.... Après comme avant les travaux des hellénistes, il demeure

dans le christianisme quelque chose d'inexplicable par l'hellénisme, une vertu singulière, une puissance unique de propagation et de vie, et c'est ce que confirment les travaux des hébraïsants. »

Les hébraïsants, de leur côté, n'avaient-ils pas promis de dissiper ce qu'il y a d'irrationnel et de merveilleux dans l'histoire des origines du christianisme ou de celles du « *peuple de Dieu?* » Ne devaient-ils pas nous montrer dans la Bible un livre comme un autre? Et n'est-ce pas surtout à propos de la Bible que leurs systèmes se sont heurtés et contredits? « Il n'y pas moins de six ou sept opinions sur l'auteur du Pentateuque, et s'il nous plaît d'en dater la composition du temps de Josué, par exemple, ou de Saül, ou de David, ou de Salomon, ou de Josias, ou de la captivité de Babylone, ou d'Esdras, ou de Néhémiah, ou des premiers Ptolémées, ou des Macchabées même, on le peut, et les maîtres de la philologie moderne en fourniront les raisons qu'on voudra.... Quoi qu'il en soit, il y a dans l'histoire du peuple de Dieu quelque chose qui ne se retrouve dans aucune autre.... Ce qu'il faut dire, c'est que, bien loin d'avoir expulsé de l'histoire du christianisme l'irrationnel et le merveilleux, la science les y a réintégrés, puisque, dans l'histoire même du bouddhisme, les analogies d'évolution qu'elle croyait avoir découvertes n'ont pas tenu devant un examen plus attentif et plus consciencieux.... Autre promesse encore à laquelle ont manqué les orientalistes à leur tour. Les quelques ressemblances qu'on a signalées entre le bouddhisme et le christianisme, pour être infiniment curieuses, ne sauraient, en effet, masquer la différence intime qui les sépare ou qui les oppose. »

Nous répondrons que c'est confondre les hellénistes avec certains hellénistes et l'orientalisme avec deux ou trois orientalistes. Sans doute, l'échec le plus lamentable a accueilli les tentatives soit pour faire du bouddhisme la contre-partie du christianisme, soit pour chercher dans les traditions bouddhiques la source des doctrines et des cérémonies chrétiennes. Mais en quoi cet échec réintègre-t-il l'irrationnel et le merveilleux dans l'histoire du Christ, plus que dans celle du Bouddha? Deux lignes plus bas, par une singulière contradiction, M. Brunetière semble reprocher aux orientalistes d'y avoir mis trop de réserve : « Si quelques-uns de nos orientalistes — écrit-il dans un langage, quelque peu sibyllin, où l'on sent passer comme un écho des prédications ésotériques

— avaient eu plus d'ouverture ou de largeur d'esprit, s'ils ne s'étaient pas confinés dans de minutieuses études de texte, c'est eux, assurément, qui auraient été les plus dangereux adversaires du christianisme. Peut-être le seront-ils un jour. »

C'est le cas de dire que nos orientalistes ne méritent

Ni cet excès d'honneur, ni cette indignité.

Ils ne donneront jamais — et pour cause — la clef du christianisme ; mais, par la minutieuse étude des textes et des monuments, ils nous montreront de plus en plus qu'en Orient, comme ailleurs, le développement de la pensée religieuse s'est poursuivi conformément aux lois générales de l'esprit humain.

En ce qui concerne les rapports de la philosophie grecque avec le christianisme, des savants d'une haute valeur ont pu soutenir que celui-ci était le fruit naturel de celle-là. Assurément, ils ont eu le tort d'omettre, dans la genèse du christianisme, la part qui revient à la tradition juive, particulièrement à l'esprit de prophétisme, et ils ont commis l'erreur, peut-être plus grave encore, d'oublier qu'une religion diffère d'une philosophie par ses origines, son but et son mode de propagation. Mais s'ensuit-il forcément qu'on doive constater dans cette genèse quelque chose d'inexplicable, même pour qui veut tenir compte des antécédents et des milieux d'où est sortie la religion du Christ? De même, dans l'histoire du « peuple de Dieu, » on peut se complaire à opposer les unes aux autres les opinions des exégètes qui ont cherché à fixer la date de la composition du Pentateuque. Mais en supposant que toutes leurs hypothèses aient une valeur égale, ce qui serait absolument erroné, il resterait de tout ce travail collectif un certain nombre de principes qui peuvent être regardés comme définitivement acquis à la science. Parmi ceux-ci, en première ligne, figure la certitude que le Pentateuque, tel qu'il nous est parvenu, a été l'objet de profonds remaniements ; qu'il ne nous indique pas ses véritables sources ; enfin, qu'il se compose d'écrits de plusieurs auteurs et même de plusieurs âges. Sans doute, ce sont là des constatations purement négatives ; mais, à elles seules, elles suffiraient pour nous apprendre que la Bible, quoi qu'en dise M. Brunetière, est « un livre comme un autre » ou du moins qu'il faut

la traiter par les procédés usuels de la critique. Tout le monde admettra qu'il y a dans l'histoire du peuple juif « quelque chose qui ne se trouve dans aucune autre. » Mais il n'y a pas un peuple doué de quelque supériorité sociale dont on ne puisse en dire autant, et la question est de savoir si ces caractères originaux ne peuvent s'expliquer par des causes naturelles. C'est à ceux qui affirment le miracle de le prouver.

L'éminent directeur de la *Revue des Deux-Mondes* prend à partie les sciences historiques à la fois pour ce qu'elles font et pour ce qu'elles ne font pas. Encore un peu et il leur refuserait le titre de sciences : « La grande question, écrit-il, est ici de savoir s'il existe une loi de l'histoire, et dans quelle mesure nous y sommes asservis. Cependant, c'est justement ce que nous ignorons, et je crains qu'on ne doive ajouter : ce que nous ignorerons toujours.... Nous acheminons-nous vers quelque but apparent? Ou l'histoire n'est-elle, pour ainsi parler, que le lieu du désordre et de l'incohérence ? »

Il est certain que, malgré tout l'élargissement de nos horizons historiques, et quelle que soit la fascination exercée, dans ces derniers temps, par certaines grandioses tentatives de synthèse, on n'est pas encore parvenu à dégager, avec un degré de certitude scientifique, la loi générale de l'histoire humaine. Toutefois, même les défenseurs les plus intransigeants du libre arbitre admettront qu'il existe dans la suite des événements une certaine fatalité, tout au moins une tendance des faits à se développer suivant certaines lois. C'est à la découverte de ces lois que s'attache l'histoire avec ses sciences connexes. Lui dénier cette fonction ou prétendre qu'elle y a fait banqueroute, c'est renverser par la base toute la constitution de nos sciences politiques et économiques.

Peut-être qu'un jour la multiplication et la coordination de ces lois partielles nous livreront le secret du mouvement qui emporte l'humanité vers des destinées encore mystérieuses. En attendant, la question de savoir si le genre humain marche vers un but, quel est ce but et s'il nous est imposé par une force supérieure, relève moins des sciences historiques que de la philosophie, et, ajouterai-je, de la philosophie transcendante. C'est donc à celle-ci que nous devons nous en prendre, si jusqu'ici nous n'avons pas obtenu de réponses satisfaisantes. Mais il faut du moins lui rendre cette jus-

tice que, dans ses spéculations, la philosophie cherche, le plus souvent, à tirer ses hypothèses des faits; alors que la religion, ou plutôt les religions, quand elles prétendent nous tracer la loi de l'histoire, ne nous donnent généralement que de la mythologie, comme par exemple lorsqu'elles mettent à l'origine des sociétés un âge d'or en contradiction avec les découvertes les mieux assises de l'archéologie préhistorique.

## II

Avec la morale, M. Brunetière a plus beau jeu, en tant qu'il prend à partie les tentatives d'asseoir la moralité sur les données de la science pure. Il insiste, notamment, sur ce que les efforts pour « souder » la morale aux sciences naturelles ont abouti à un recul plutôt qu'à un progrès : « Si nous demandions au darwinisme des leçons de conduite, il ne nous en donnerait que d'abominables. » — En appellera-t-on à un darwinisme mieux entendu, à une physiologie plus éclairée? « La vertu n'est que la victoire de la volonté sur la nature, ce qui revient à dire sans métaphore que la volonte ne se détermine qu'en se dégageant de la nature. » Ainsi s'expliquent l'échec de tous les systèmes qui ont pour effet « de placer la moralité sous la dépendance du savoir. » Dès lors, c'est la religion, non la science, qui peut donner à la morale toute sa valeur et toute son efficacité.

M. Brunetière paraît confondre ici deux ordres d'idées : la théorie morale et sa réalisation; celle-ci qui dépend surtout du sentiment et de la volonté, celle-là de l'intelligence. Les transformations intellectuelles, religieuses, sociales, dont notre époque est témoin, en ébranlant nos vieilles notions sur l'homme, la nature et l'univers, ont bien pu jeter les esprits dans une anarchie mentale dont le contrecoup devait forcément s'étendre à la conception de nos devoirs. Mais rien n'interdit de croire qu'une science mieux entendue arrivera à établir sur des données de plus en plus évidentes comment les individus et les sociétés devraient se comporter pour que l'humanité réalise le plus haut degré de justice et de bonheur; dût même cette recherche laisser de côté, comme le propose l'école dite de la *Culture éthique*, les questions rela-

ves à l'origine de la morale. Déjà, actuellement, au point de vue pragmatique — qui est, en somme, le plus important — on peut affirmer que les notions généralement admises de nos devoirs envers nos semblables sont en progrès sur celles du passé. Or, ce progrès, comme le font très bien ressortir MM. Richet et Berthelot, est dû, en grande partie, à l'avancement de notre civilisation, par conséquent aux progrès de la science, — non point de telle ou telle science isolée, — mais de l'ensemble du développement réalisé par les connaissances humaines.

Malheureusement, le divorce est grand entre la théorie et la pratique. C'est de notre temps surtout qu'on peut dire : *Meliora video, deteriora sequor.* Où M. Richet, à son tour, commence, dans ses conclusions, à dépasser ses prémisses, c'est quand il affirme que science, civilisation et moralité sont des termes parallèles : « Il est impossible, écrit-il, de concevoir des progrès de la morale, sans que ces progrès entraînent ceux de la civilisation et réciproquement. » C'est oublier que jamais la civilisation classique ne brilla d'un plus vif éclat qu'à l'époque des Césars, alors que jamais plus épouvantable corruption morale ne prépara la chute d'une société. Aujourd'hui même, si on se borne à envisager la mise en pratique des devoirs que l'homme se reconnaît envers ses semblables, on ne peut soutenir que la moralité proprement dite ait progressé dans la mesure du développement des découvertes scientifiques. On pourrait plutôt, à cet égard, constater un véritable recul, et, en dépit d'un certain sentimentalisme littéraire, les classes éclairées n'y ont pas échappé plus que les autres; bien au contraire. Si ces phénomènes de décomposition devaient se prolonger et s'accentuer, tous les progrès de la science ne préserveraient pas notre société d'une dissolution finale.

Un écrivain, dont les thèses originales et profondes ne semblent pas avoir obtenu l'attention qu'elles méritent, peut-être parce qu'il n'appartient à aucune des écoles contemporaines et qu'il se met en opposition avec certaines conclusions de toutes, M. Gustave Le Bon, dans son récent volume : *Les Lois psychologiques de l'Evolution des Peuples*, montre que l'évolution des races historiques est déterminée, non par leur intelligence, mais par leur caractère, c'est-à-dire par leurs qualités de persévérance et d'énergie, par leur aptitude à se dominer et surtout par la moralité, enten-

due dans le sens du respect héréditaire des règles sur lequel la société repose[1].

M. Berthelot fait observer que quiconque prétend s'appuyer sur l'absolu ne s'appuie scientifiquement sur rien. M. Le Bon a prévu l'argument : « Assurément, dit-il, nous ne pouvons connaître du monde réel que des apparences, des simples états de conscience, dont la valeur est évidemment relative. Mais, quand nous nous plaçons au point de vue social et pour une société donnée, il y a des lois morales, des institutions, qui ont une valeur absolue, puisque cette société ne saurait subsister sans elles. Dès que leur valeur est contestée et que le doute se répand dans les esprits, la société est condamnée à périr. »

Parmi les notions dont l'ébranlement met notre société en péril, je signalerai en premier ordre l'idée qu'il existe du bien et du mal, abstraction faite de notre plaisir et de notre souffrance individuels ; que nous devons faire le bien et éviter le mal, même quand l'intérêt ou la passion nous sollicitent en sens contraire ; enfin, que nous sommes responsables et coupables, ne fût-ce que vis-à-vis de nous-mêmes, quand nous manquons à notre devoir. Or, cette idée d'obligation et de responsabilité, les sciences proprement dites, qui ne peuvent sortir du relatif, peuvent-elles nous la fournir ? Il ne s'agit pas de savoir si elles ont réussi à constater sa présence et à expliquer son origine dans la conscience, mais si elles peuvent suffisamment la justifier pour enlever tout fondement aux révoltes individuelles. MM. Richet et Berthelot se prononcent pour l'affirmative : Le premier, après avoir montré que la science contemporaine a développé un idéal de morale humanitaire, ajoute qu'elle a assis cet idéal sur le principe de liberté et de responsabilité ; bien plus, qu'elle nous impose l'abnégation comme « un impératif catégorique auquel nul n'a le droit de se soustraire. » — Le second, après avoir admis que la morale, comme la science, a une double source : l'observation externe, qui nous fait connaître les lois de l'univers auxquelles nous devons nous soumettre, et

1. 1 vol. Paris, Alcan, 1894. Prix : 2 fr. 50 c. — M. Ribot a formulé une proposition analogue à propos des individus : « L'intelligence n'est qu'une forme accessoire de l'évolution mentale. Le type fondamental est le caractère. L'intelligence a plutôt pour effet de le détruire, quand elle est trop développée. » — Conclusion terrible, si elle doit s'appliquer aux sociétés.

l'observation interne, qui nous révèle les faits de conscience, place parmi ces faits fondamentaux la notion du devoir vis-à-vis de soi-même et des autres hommes : « L'homme de notre temps, écrit-il, trouve au fond de sa conscience la notion du bien et du mal et le sentiment ineffaçable du devoir, c'est-à-dire l'impératif catégorique dont parle Kant. » Cependant, plus loin, M. Berthelot expose que cet instinct moral est l'instinct social des animaux supérieurs devenu, par des perfectionnements héréditaires, inhérent à la constitution cérébrale et physiologique de l'homme. Ceci nous explique parfaitement comment s'est développée la moralité, mais ne nous dit point pourquoi nous devons nous y conformer, ni pourquoi nous sommes coupables, si, sachant qu'elle représente un instinct héréditaire, nous préférons suivre la loi de notre plaisir ou de notre intérêt. L'impératif n'est catégorique que s'il est absolu. Reconnaître que les sciences positives ne peuvent nous le fournir, ce n'est pas plus une faillite que l'aveu de leur impuissance à découvrir l'essence, l'origine et la fin de l'univers.

C'est ce qu'ont bien compris M. Gustave Le Bon et avant lui Ernest Renan, l'un quand il affirme la nécessité de regarder comme absolus certains principes dont la science proclame la relativité, l'autre quand d'une façon plus concise il présente le devoir comme une *illusion nécessaire*. C'est ce qu'ont compris également Auguste Comte et Herbert Spencer, le premier quand avec l'école socialiste il cherche à asseoir la moralité sur un développement artificiel des sentiments altruistes, le second quand avec l'école individualiste il s'en remet au libre jeu des lois naturelles pour assurer l'adaptation de l'individu au milieu social. Spencer est aujourd'hui fortement revenu de son optimisme premier ; il n'est que juste de reconnaître qu'il rejette sur les tendances abusives des pouvoirs publics à contrarier l'action des causes naturelles les symptômes morbides dont il est contraint de constater l'essor.

Où donc puiser le principe de l'obligation morale? Kant l'avait demandé à des conceptions métaphysiques indépendantes de toute forme religieuse. Il est resté de son système la démonstration que la loi du devoir est la plus impérieuse nécessité de la société humaine. Cependant, on ne peut dire que les spéculations, où l'école kantienne a cru trouver la conciliation de la raison pratique avec la raison pure, soient suffisamment acceptées

aujourd'hui pour garantir à notre génération une prompte reconstitution de sa discipline morale. Peut-être qu'un jour — et c'est notre ultime espoir — les sciences philosophiques, en prenant ce dernier terme au sens le plus large, nous fourniront un motif suffisant pour légitimer aux yeux de la raison pure les prétentions de l'impératif catégorique. Mais en attendant?

C'est ici que M. Brunetière fait intervenir la religion. Cette religion, ce sera naturellement le christianisme, non seulement parce qu'il est la seule que nous ayons sous la main, mais encore parce que « depuis tantôt 2.000 ans tout ce qu'on a fait d'efforts pour laïciser la morale n'a jamais été qu'une déformation, une altération ou un déguisement de quelque idée chrétienne. » Et parmi les diverses communions chrétiennes, quelle sera la plus apte à ce rôle? « Pour tous ceux qui ne pensent pas qu'une démocratie puisse se désintéresser de la morale, écrit-il, il ne s'agit plus que de choisir entre les diverses formes de christianisme celle qu'ils pourront le mieux utiliser à la régénération de la morale, et je n'hésite pas à dire que c'est le catholicisme. »

En effet, nous explique l'auteur de : *En revenant du Vatican*, « le catholicisme est un gouvernement; le protestantisme une absence du gouvernement. Etant un gouvernement, le catholicisme est aussi une doctrine et une tradition.... Le protestantisme a sans doute la raison pour lui, mais une religion n'est pas une philosophie, et il faut reconnaître que le catholicisme a pour lui la logique. Enfin, il a l'avantage de n'être pas seulement une théologie, ou une psychologie, mais une sociologie et, sachons-le bien, c'est là, à l'heure où nous sommes, son principal avantage. Essayez, en effet, d'atteindre et de définir l'essence du protestantisme : c'est le salut individuel.... Mais dans le catholicisme les mérites des uns s'appliquent au salut des autres.... Il s'établit ainsi dans la société catholique idéale une circulation de perpétuelle charité. »

Je n'ai pas l'intention de refaire ici l'admirable parallèle que Emile de Laveleye a tracé entre le protestantisme et le catholicisme dans leurs rapports avec la liberté et la prospérité des peuples[1]. Je me bornerai à renvoyer aux passages où il démontre que si

1. *Revue de Belgique* du 15 janvier 1875.

l'action du catholicisme sur les âmes est plus puissante, la moralité qu'inspire le protestantisme est plus haute, et, en somme, plus durable, parce qu'elle repose sur l'appel à la conscience individuelle, non sur un commandement imposé du dehors; aussi survit-elle même à la foi. L'intervention de la raison, qu'on dénonce ici comme une cause de faiblesse, tend, au contraire, à mieux éclairer le fidèle sur la nature et la portée de ses obligations morales.

Cependant, ce n'est pas tout d'admettre l'utilité, voire la nécessité de revenir à la doctrine de l'Eglise catholique. Il faut encore être à même d'y croire; or, « nous ne le pourrons, écrit M. Brunetière lui-même, que dans la mesure où nous aurons la foi, qui est la chose du monde qu'on ne se donne point. » Il est vrai qu'à l'entendre, — et son but principal est de nous faire partager cette conviction, — les doctrines catholiques n'ont rien qui puisse offusquer les savants. En effet, le pape, dans ses récentes encycliques, s'est borné à réclamer la séparation des sciences morales et des sciences naturelles, en laissant à celles-ci toute latitude de se développer dans leur sphère légitime. Il a formellement condamné, à l'exemple de la philosophie évolutionniste, les théories qui substituent le dogme de la bonté naturelle de l'homme à sa perversité foncière. Enfin, il a affirmé que la question sociale n'est qu'une question morale, c'est-à-dire qu'il n'y aura jamais de moyens scientifiques de détruire l'inégalité des conditions, mais qu'il y aura toujours des moyens d'atténuer « ce que les conséquences de cette inégalité ont de plus troublant encore pour l'esprit que de douloureux pour le cœur. »

## III

Dès lors, que reste-t-il pour maintenir l'antagonisme de la science vis-à-vis de l'Eglise? « Lorsque, conclut M. Brunetière, on est tombé d'accord sur trois ou quatre points de cette importance, il n'y a pas même besoin de discuter les conditions ou les termes d'une entente; elle est faite. Si les bonnes volontés conjurées et continuées de plusieurs générations d'hommes ne suffisaient certainement pas pour mettre ces trois ou quatre points hors de doute, ce serait une espèce de crime, et, en tout cas, la plus impar-

donnable sottise que d'essayer de diviser ces bonnes volontés contre elles-mêmes ou de les dissocier *pour des raisons d'exégèse et de géologie.* »

En réalité, ces raisons « d'exégèse et de géologie, » comme je crois l'avoir montré, portent sur des points où la science ne peut admettre qu'elle ait fait faillite. Il ne s'agit pas de savoir si l'Eglise est disposée à laisser les chimistes à leurs cornues, les astronomes à leur télescope et les physiologistes à leur scalpel, ni si elle entend permettre aux ethnographes de recueillir les croyances des peuples sauvages, aux orientalistes de s'absorber dans l'étude du bouddhisme, aux historiens de reconstituer les campagnes d'Alexandre ou les révolutions de Babylone. Il s'agit de savoir — pour rester dans le cadre des questions touchées par l'auteur — si elle entend laisser à ses savants le droit de traiter ses livres sacrés par les mêmes procédés que les Ecritures des autres races et des autres religions, si elle leur permettra de faire rentrer l'histoire du judaïsme et même du christianisme dans le plan général de l'évolution religieuse, tel qu'il pourra nous être révélé par l'observation, si elle ne leur interdira pas d'expliquer autrement que par le péché d'Adam la présence de la souffrance et de la misère dans le monde, si, enfin, elle ne les forcera à admettre aucun dogme en contradiction avec leur conviction de la faible place que la terre et l'homme occupent dans l'univers.

Ensuite il y a la notion — qui est à la base même de la science — que tout dans le monde se réalise suivant des lois. M. Brunetière va jusqu'à écrire que « la physique ne peut rien contre le miracle même, puisqu'il se définit par une dérogation de la nature à ses lois. » Les théologiens les plus avisés en sont venus à expliquer le miracle, non comme une dérogation aux règles de la nature, mais comme la résultante de forces supérieures, la mise en action par la Divinité de lois encore inconnues à l'homme. Ils ont compris, en effet, qu'admettre la possibilité d'une infraction aux lois naturelles sur un point donné, c'est toute notre confiance dans l'ordre cosmique qui s'écroule ; c'est la notion même de cet ordre qui disparaît pour laisser place au chaos : l'explication de M. Brunetière nous ramène au niveau des peuples pour qui tout dans la nature est constamment remis en question par l'intervention de volontés arbitraires.

On voit si une alliance franche et sincère est possible entre la science et l'orthodoxie sur le terrain où se place M. Brunetière. Celui-ci termine par ces paroles d'une exceptionnelle gravité : « Supposez, d'ailleurs, que le progrès moral fût au prix d'un sacrifice passager qui ne coûterait rien à notre indépendance non plus qu'à notre dignité, mais seulement quelque chose à notre vanité, l'hésitation ne serait pas permise. Il faut vivre d'abord, et la vie n'est pas contemplation, ni spéculation, mais action. Le malade se moque des règles, pourvu qu'il guérisse. Lorsque la maison brûle, il n'est question pour tous ceux qui l'habitent que d'éteindre le feu. Ou, si l'on veut encore quelque comparaison plus noble à la fois et peut-être plus vraie, ce n'est ni le temps, ni le lieu d'opposer le caprice de l'individu aux droits de la communauté quand on est sur le champ de bataille. »

M. Brunetière a tort de croire que seul notre orgueil est engagé ; il y a là une question de conscience. En effet — malgré toutes les précautions oratoires qu'accumule le talent de l'auteur — son langage revient à dire : « Si vos convictions sont en désaccord avec la doctrine de l'Eglise, eh bien, sacrifiez-les, par un effort de volonté, aux nécessités sociales qui exigent la restauration des influences religieuses. »

Une fois déjà dans l'histoire, le monde a entendu ce langage et il l'a écouté.

Il y a dix-huit siècles, le paganisme romain était en pleine dissolution. Les classes populaires n'avaient guère qu'hostilité ou indifférence pour des sacerdoces qu'elles avaient appris à regarder comme un instrument de domination aux mains des patriciens ; le peuple, suivant Tite-Live, ne croyait même plus aux présages. Les classes supérieures s'étaient laissé gagner au scepticisme par la philosophie d'Epicure, que Lucrèce mettait en vers immortels. Ennius avait popularisé les vues d'Evhémère et d'Epicharme, qui faisaient des dieux, l'un, des héros déifiés, l'autre, des phénomènes personnifiés. La comédie, imitée des Grecs, tournait en dérision les traditions de la mythologie. Déjà Varron émettait la crainte que la religion ne périt bientôt, non par l'attaque de quelque ennemi, mais par la négligence des fidèles. A la fin de la république, le recrutement du sacerdoce était arrêté ; Properce constate que les toiles d'araignée et les

herbes sauvages envahissaient les sanctuaires; on s'appropriait sans vergogne les biens des temples. César, souverain pontife, osait, en plein Sénat, nier la vie future; les augures ne pouvaient plus se regarder sans rire et Cicéron, après avoir étudié en rationaliste les croyances de l'époque, disait en souriant à ses lecteurs : « Ne croyez pas qu'une divinité puisse nous tomber du ciel, comme dans les fables, pour fréquenter les réunions humaines, errer sur la terre et converser avec les mortels. »

Mais, en même temps que les croyances, les mœurs étaient profondément atteintes. L'ancienne constitution sociale avait disparu. Les privilèges de la richesse avaient remplacé ceux de la naissance, et la plèbe n'avait rien gagné au change. En haut, l'oubli du devoir civique, le luxe démesuré, la corruption morale; en bas, le mépris du travail, les insurrections serviles, la démagogie militaire, semblaient rapidement conduire l'Etat à l'anarchie. Aux agitations des Gracques avaient succédé les proscriptions de Marius et de Sylla; à la conjuration de Catilina, les usurpations de César et des triumvirs.

C'est alors qu'un homme habile, porté au pouvoir par les hasards des révolutions, entreprit de ramener la paix et l'ordre dans la société par la restauration du vieux culte. Auguste répara les temples, en bâtit de nouveaux, remit en honneur les anciens rites et réorganisa le sacerdoce en se plaçant lui-même à sa tête. En même temps, il exhortait les poètes et les philosophes à faire sur l'autel de la conservation sociale le sacrifice de ce que M. Brunetière aurait appelé leur « vanité. » Le mot d'ordre est formulé par Mécène : « Honorez les dieux suivant les usages nationaux et forcez les autres à les honorer comme vous. » Virgile rend la vie aux légendes mythiques, en les associant aux traditions de Rome. Ovide, à son propre étonnement, contraint sa muse de chanter les dieux. Horace, « renonçant aux conseils d'une fausse sagesse »

*Insanientis dum sapientiæ*
*Consultus erro,*

célèbre lui-même « sa palinodie » comme s'intitule son retour dans la foi de ses pères, ajoutant, ailleurs, à l'adresse du peuple romain : « Bien qu'innocent, tu expieras les crimes de tes pères

jusqu'à ce que tu aies relevé les temples des dieux. » Le mouvement philosophique continue, mais l'épicurisme est tombé en mauvaise odeur; le stoïcisme, strictement surveillé, doit respecter la religion nationale.

Les railleries de Lucien prouvent que la soumission ne fut pas immédiate. Mais, au bout de deux siècles, elle était complète : la société antique, suivant l'expression de M. Gaston Boissier, avait repassé de l'incrédulité à la dévotion. Qu'y gagna-t-elle? Ses vieilles mœurs ne refleurirent point avec les vieilles croyances, et bientôt l'envahissement des superstitions orientales acheva la décomposition de la civilisation romaine. Seul, le pouvoir absolu en profita. La restauration du sacerdoce aboutit à l'apothéose des Césars, les folies religieuses d'un Héliogabal purent impunément alterner avec les débordements sanguinaires d'un Commode et d'un Caracalla; puis ce fut l'avènement des barbares et la chute du monde antique.

Il y a là un enseignement dont nous pouvons tirer profit, aujourd'hui que la civilisation se trouve, une fois de plus, à un de ces tournants de l'histoire où, suivant la tragique expression de Lucrèce, chacun cherche en tâtonnant le chemin de la vie.

Sans doute, le christianisme possède des ressources morales qui manquaient à la religion romaine. Je n'ai nulle intention de contester que même le catholicisme n'ait considérablement modifié son orientation depuis une quinzaine d'années. Nous sommes loin aujourd'hui de la lutte contre l'ultramontanisme qui marqua les dernières années de Pie IX. Sous l'impulsion d'un pape à tendances plus larges et plus pratiques, l'Eglise romaine a donné une nouvelle preuve de son étonnante souplesse, en entrant dans le mouvement de réformes sociales qui est devenu la principale préoccupation des générations contemporaines. Tous ceux qui poursuivent un but de régénération individuelle et de paix sociale doivent admettre que dans cette sphère elle peut leur apporter un concours précieux. Comme le dit très bien M. Brunetière, la question sociale est avant tout une question morale et, ici, le sentiment religieux, dans quelque Eglise qu'il s'incarne, exerce une influence qu'il est puéril de nier. Une alliance est donc possible et même désirable entre toutes les « bonnes volontés » que préoccupe la rénovation de notre société, qu'elles que puissent

être leurs divergences sur les limites respectives de la foi et du savoir. C'est une entente de ce genre qui s'est ébauchée, entre les religions elles-mêmes, il y a deux ans, au « Parlement » de Chicago, cette assemblée mémorable où l'on a vu des représentants de tous les cultes connus, y compris le catholicisme romain, siéger côte à côte, sur un pied d'égalité, pour rechercher si les religions avaient des points communs et de quelle façon elles pouvaient coopérer le plus efficacement à la solution des principaux problèmes moraux et sociaux. « Peu importe, rappelait à cette occasion l'archevêque Feehan, comment nous pouvons différer dans notre foi et dans notre culte ; il y a une chose qui nous est commune, c'est notre commune humanité. »

Déjà cette coopération existe, en fait, dans de nombreuses œuvres de philantropie et de moralisation où catholiques, protestants, juifs, libres-penseurs travaillent en commun au relèvement des masses. Il n'y a pas de motifs pour que de semblables coalitions — au bon sens de ce mot — ne se nouent pas entre la religion et la morale, la science, la philosophie, l'art, la politique même, dans tous les domaines où il est urgent de s'entendre pour amener le raffermissement de notre ordre social. Mais c'est à condition que, de part et d'autre, on respecte l'indépendance et la dignité des contractants. Alliance ne veut pas nécessairement dire fusion, encore moins abdication, et c'est une abdication que nous propose M. Brunetière. Or, nous voulons bien aller à Chicago ; nous n'irons pas à Canossa.

## IV

Le procès qu'on fait à la science est le même qu'on intente à la liberté. Au fond, c'est surtout celle-ci qu'on vise, puisqu'on veut l'atteindre dans une de ses manifestations les plus essentielles, le libre examen. Toutefois, ce n'est pas seulement sous cette forme qu'elle est aujourd'hui mise en cause ; c'est son principe même qu'on discrédite dans toutes ses applications à la vie moderne. On allègue que la liberté, plus encore que la science, avait promis l'âge d'or. Or, depuis un siècle, elle n'a pas su résoudre et elle a même aggravé les problèmes qu'elle devait trancher en

un tour de main : la question internationale, la question religieuse, la question politique, la question sociale; elle n'a abouti qu'à nous léguer, avec une effrayante déperdition des forces individuelles et collectives, le développement du paupérisme, la gêne universelle, le militarisme à outrance, l'antagonisme des classes, la décadence des mœurs et l'anarchie des idées. Ainsi raisonnent non seulement les partisans ou les alliés d'une réaction religieuse, mais encore quiconque se pique de sacrifier aux idoles du jour, fût-ce sous une forme bénigne de socialisme d'Etat. Bien plus, des penseurs libéraux qui repousseraient avec indignation des compromis comme ceux que conseille M. Brunetière n'hésitent pas à sonner le glas de cette liberté, qu'ils sentent intimement liée au sort de notre société.

C'est Ernest Renan, nous exhortant à profiter des heures qui nous restent pour le libre développement de notre pensée, parce que les temps du despotisme sont proches. C'est Emile de Laveleye, prédisant, quelques jours avant de mourir, que le « despotisme renaîtra sous la forme théocratique chez nous, sous la forme du césarisme ailleurs[1]. » C'est Herbert Spencer prophétisant : « J'ai la conviction que le socialisme est inévitable; ce sera le plus grand désastre que le monde ait connu; il aboutira au despotisme militaire[2]. » C'est M. Gustave Le Bon, terminant par ces mots la synthèse hardie que j'ai citée plus haut : « Donc, et par le fait seul de la constitution mentale qu'un long passé leur a créé, les peuples de l'Europe vont être obligés de subir la redoutable phase du socialisme. Il marquera une des dernières étapes de la décadence.... Régime trop oppressif pour pouvoir durer, il fera regretter l'âge de Tibère et de Caligula, et ramènera cet âge. L'histoire tourne toujours dans le même cercle. »

Ces pronostics sont d'autant plus terrifiants qu'ils émanent d'écrivains appartenant à des écoles diverses, quoique tous favorables au principe même de la liberté. Et pourtant, nous aurions tort de désespérer. C'est le propre des doctrines libérales que, tout en admettant l'intervention des influences héréditaires et l'action des facteurs externes, elles attribuent à l'homme la

1. *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*. Bruxelles, 1895, p. 163.
2. Lettre du 7 janvier 1895.

faculté de réagir contre la fatalité des événements. Parmi les nations et les sociétés, plus encore que chez les individus, la partie n'est perdue que pour qui s'abandonne.

Sans doute, comme l'écrit M. Brunetière, avant de philosopher, il faut vivre, mais ce serait, par soif de la vie, perdre la raison de vivre que de chercher un refuge dans les bras du despotisme religieux ou politique avant d'avoir épuisé les ressources de la liberté. Or, toutes ces ressources ont-elles été essayées? Avons-nous tenté, si, sans porter atteinte aux droits des individus, sans compromettre l'essor d'une civilisation où nous voudrions faire une part de plus en plus grande aux libres initiatives, nous ne pouvons pas découvrir des moyens de remédier aux abus qui se sont introduits sous le couvert de la liberté? Cette recherche est le premier des devoirs qui s'imposent à nous. Le second, c'est de travailler à rétablir, parmi les classes supérieures, le sentiment que les avantages de la richesse et de l'instruction créent à ceux qui les possèdent, des obligations morales vis-à-vis de la société et, parmi les classes inférieures, la conviction que de tous les régimes possibles, la liberté est encore le plus propre à servir leurs vrais intérêts, parce qu'elle est la condition même de notre civilisation. Tant qu'il nous reste quelque espérance d'accomplir cette double tâche, nous n'avons pas le droit de déserter le champ de bataille. Et si même, pour croire à l'avenir et y faire croire les autres, il nous faut un effort de volonté, effort pour effort, mieux vaut que ce soit au service et au profit de la science et de la liberté.

---

## XIII

# UN ESSAI DE PHILOSOPHIE COSMIQUE[1]

John Fiske. *Through Nature to God*, 1 vol. in-12 de 193 pages; Boston, 1890.

Ce petit volume relève de la philosophie, plus que de l'histoire des religions. Mais il offre une tendance religieuse si accentuée, qu'il rentre certainement dans l'étude objective de la religiosité contemporaine. L'auteur est un disciple intégral d'Herbert Spencer, dont il a beaucoup contribué à introduire la philosophie aux Etats-Unis. Dès 1874, il publiait, sous le titre de *Outlines of Cosmic Philosophy*, un ouvrage qui fit sensation, où il établissait la possibilité de concilier les principes fondamentaux du théisme avec l'adoption de la doctrine évolutionniste. Dans la préface de son dernier ouvrage, il n'hésite pas à dater de l'apparition des *Principes de Psychologie*, publiés par Spencer en 1855, le commencement de la réaction grandissante contre le matérialisme aujourd'hui démodé de d'Holbach et d'Helvétius, voire de Buchner et de Moleschott. Dans ce nouveau traité, il se borne à compléter certaines démonstrations de ses écrits antérieurs, relativement au problème du mal, aux origines de la morale et à la réalité de la religion; mais il le fait avec une simplicité, une clarté et une méthode qui lui conquièrent d'emblée les sympathies du lecteur.

M. Fiske est un optimiste comme tous ses compatriotes et la plupart des évolutionnistes en général. Ce n'est pas qu'il nie l'existence du mal physique et moral, mais il estime qu'on peut en expliquer la présence sans se laisser enfermer dans le dilemme

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, tome XL, 1899, p. 237.

qui prétend nous forcer à choisir entre la justice et l'omnipotence divines. Il fait ressortir comment l'unité de la nature, si clairement établie par Spencer, exige que tout, dans le cosmos, ait une place déterminée et une raison d'être. La vie consciente n'est qu'une succession et une opposition d'états contraires : la conscience du mal est nécessaire à la conscience du bien. D'ailleurs, le plaisir et la peine sont les stimulants nécessaires du progrès dans la nature vivante; chez l'homme, il faut y ajouter l'esprit de sacrifice, le sentiment du devoir, qui suppose la distinction du bien et du mal, par suite l'existence de ce dernier.

S'ensuit-il que le mal soit une nécessité éternelle? Il suffit, pour engendrer la notion du bien, que l'opposition du mal existe dans la pensée. On peut donc espérer un état psychique où le mal n'existerait qu'en souvenir, comme repoussoir subjectif de l'idée du bien, et c'est vers cet état que nous tendons sous l'impulsion de la religion. Ainsi l'auteur, bien qu'il s'en défende quelque peu, revient à la solution de Leibnitz qui proclamait l'univers, tout imparfait qu'il soit, le meilleur des mondes possibles.

Un problème qui se rattache au précédent, mais qui est peut-être plus grave encore pour l'avenir du sentiment religieux, c'est la question de savoir si l'Evolution, le *Cosmic Process*, tend vers un but. Oui, répond M. Fiske sans hésiter, et ce but est le développement éthique. Sans doute, la sélection naturelle n'a rien de moral; bien au contraire, c'est tout simplement le triomphe brutal des mieux adaptés, et les mieux adaptés ne sont souvent que les plus forts ou les plus prolifiques. Toutefois, comme Richard Wallace a été un des premiers à le montrer, il est survenu un moment, dans l'évolution de certains primates, où, pour assurer la supériorité dans la concurrence vitale, les différences intellectuelles ont joué un rôle plus décisif que les différences physiques. Poursuivant cette idée, M. Fiske fait valoir que la progression rapide de ce capital intellectuel, de génération en génération, a eu pour effet de prolonger considérablement la durée de l'éducation et, par suite, de l'enfance, c'est-à-dire le temps où l'enfant reste à charge des parents, et il insiste à juste titre sur l'importance de ce facteur dans le développement de la vie sociale. Le sentiment maternel est ainsi devenu conscient et permanent, la

famille a été fondée et la horde s'est transformée en clan. Les clans qui survécurent furent ceux où dominaient le sentiment d'abnégation patriotique, le respect des coutumes établies pour le bien de la communauté. Or, du moment où les actes volontaires sont déterminés par un but désintéressé, l'on pénètre dans le monde de l'éthique. Ce ne sont plus le plaisir et la peine, c'est le dévouement qui devient l'agent du progrès.

Le *Cosmic Process* a bifurqué à l'apparition de l'homme. Mais, en somme, c'est toujours la même force motrice qui nous entraîne et, à cet égard, on ne comprend pas bien pourquoi l'auteur, dans certains passages, cherche à distinguer, voire à opposer l'une à l'autre, la sélection naturelle et la tendance éthique, alors qu'ailleurs il s'évertue à démontrer sinon l'identité, du moins l'enchaînement logique des deux procédés.

Un corollaire de sa démonstration, c'est la réapparition de cette téléologie que les savants de notre époque croyaient avoir bannie à jamais dans les brumes de la métaphysique. Il ne s'agit plus des causes finales qui servaient à expliquer, par une sorte d'harmonie préétablie dans les calculs divins, les moindres détails de la nature organique et inorganique. Mais nous n'en avons pas moins là une tentative pour réintroduire une finalité dans le cours de l'univers, et, cette fois, en s'appuyant sur les généralisations scientifiques les plus solidement établies. En tout cas, ce qu'on ne refusera pas à l'auteur, c'est d'avoir fourni de nouveaux arguments à la thèse qui prétend faire rentrer dans l'unité du développement universel les origines de nos tendances altruistes et de nos idées morales, sans rien leur enlever en prestige ou en force.

Une autre conception qui passait pour absolument discréditée et que M. Fiske ressuscite sous une forme originale, c'est la vieille théorie anthropocentrique qui faisait de l'homme le centre et le couronnement de l'univers. Cette tentative se dessine surtout dans la dernière partie de l'ouvrage, où l'auteur traite *de la réalité permanente de la religion*. Les postulats exigés par le théisme lui paraissent être : 1° l'existence d'un dieu *quasi humain;* 2° la survivance de l'âme ; 3° le caractère éthique du monde suprasensible. Ce n'est pas qu'il entende justifier les conceptions anthropomorphiques de la théologie courante. Mais

il réclame le droit d'attribuer à la Divinité une tendance analogue à ce qui, chez l'homme, se définit par les termes de volonté ou de but. Herbert Spencer n'a-t-il pas lui-même déclaré parfaitement légitime d'attribuer à la Réalité mystérieuse dont tout procède, des modes de manifestation aussi supérieurs à l'intelligence et à la volonté que celles-ci le sont au mouvement mécanique? Pour exprimer ces modes mystérieux, il nous faut nécessairement recourir à des comparaisons, à des symboles pris dans l'ordre de nos connaissances actuelles. L'emploi des termes « Force, » « Energie, » « Pouvoir, » se heurte, ici, aux mêmes difficultés que celui des termes : Volonté et Personnalité, puisque tous impliquent également une notion de limitation et d'opposition. Dès lors, ne sommes-nous pas autorisés à préférer les termes empruntés à notre conception de la personnalité humaine, en restant ainsi dans la ligne du développement historique de la religion?

Ce raisonnement de M. Fiske est inattaquable, mais à condition de le maintenir dans les limites où l'a formulé Herbert Spencer. En d'autres termes, il ne faut jamais perdre de vue que, dans le symbolisme, la chose représentée diffère nécessairement de sa représentation. L'homme est certainement l'être le plus parfait *parmi ceux que nous connaissons*; le perfectionnement de sa nature morale paraît bien l'objet final de l'évolution, *dans le champ de notre vision actuelle*. Mais rien ne nous interdit d'admettre — bien plus, toutes les analogies de l'évolution nous engagent à supposer — qu'il existe ailleurs, dans d'autres mondes, ou qu'il existera un jour, peut-être sur cette terre, des êtres aussi supérieurs à l'homme que celui-ci l'est à l'animal. Alors ce seraient des éléments empruntés non plus à la nature humaine, mais à la nature de ces êtres supra-humains qui donneraient l'idée la plus approximative de la nature divine. Et cette déduction elle-même ne serait encore que provisoire et purement symbolique.

Voilà ce que l'auteur oublie un peu quand il renouvelle — d'une façon assez heureuse, du reste — le vieil argument scolastique qui déduisait de la conception de Dieu la nécessité objective de son existence. Herbert Spencer, dit-il, a montré que la vie consiste dans une adaptation constante des relations internes aux

relations externes; on peut même dire que plus cette adaptation est complexe, plus la vie est d'un degré élevé. Or, partout, nous voyons que la multiplication et la spécialisation des organes sont engendrées par les réactions de l'ambiance : ce sont les vibrations lumineuses qui ont produit l'œil et, par suite, développé le sens de la vision; ce sont les vibrations acoustiques qui ont formé l'oreille; l'amour maternel est venu répondre aux besoins de l'enfant; la fidélité et l'honneur ont grandi sous la pression des besoins sociaux. Partout le développement interne s'est poursuivi en correspondance avec une réalité extérieure. « Voici qu'à un moment donné, nous voyons l'homme se tourner, comme par l'acquisition d'un sixième sens, vers quelque chose de supérieur aux choses visibles et transitoires, — véritable élargissement de son horizon, qui va devenir un nouveau facteur de progrès individuel et social. — Si le rapport dont le sentiment religieux offre l'expression est purement subjectif, sans réalité correspondante, il y aurait là un phénomène unique, en contradiction avec toute l'histoire de l'évolution. »

Toutefois, il s'agit de tracer les limites dans lesquelles les notions mêmes du suprasensible sont une garantie de son existence, et il me semble bien difficile de nous engager sur ce terrain au delà de la célèbre définition de Mathew Arnold : « Un pouvoir éternel qui travaille pour la justice. » Nous en revenons, ici, du reste, au troisième postulat, et celui-ci suffit à établir « la Réalité de la religion. » En effet, pour peu qu'on admette qu'il y a de l'ordre dans le Cosmos, il devient difficile de contester que le développement de l'univers implique entre tous ses atomes des relations nécessaires; qu'entre habitants d'un même monde ces relations doivent se conformer à certaines règles, dont l'observation volontaire constitue l'Ethique et que celle-ci par conséquent rentre dans le plan de l'Evolution. — En ce sens, M. Fiske est fondé à soutenir « le caractère éthique du monde suprasensible. » Il s'avance un peu imprudemment, quand il soutient qu'à l'origine l'apparition du sentiment moral a été connexe à l'apparition du sentiment religieux : ni l'histoire ni même l'archéologie préhistorique n'autorisent une conclusion aussi tranchée. Mais cette association s'est rapidement formée, elle s'est maintenue à travers les siècles, et rien ne nous force à admettre les vues de

ceux qui en prédisent la rupture définitive, soit qu'ils croient au remplacement général de la religion par la morale, soit qu'ils assignent désormais à ces deux ordres d'idées un développement parallèle et indépendant.

La thèse de M. Fiske est en elle-même un argument qui démontre la ténacité et la vitalité du sentiment religieux, tout au moins sa capacité d'adaptation aux théories scientifiques les plus hardies et les plus séduisantes de notre âge.

Par une curieuse coïncidence, à l'heure même où l'éminent philosophe américain poursuivait ainsi son interprétation religieuse de l'évolutionisme, un écrivain français, bien connu par ses travaux de sociologie, M. Raoul de La Grasserie, publiait un ouvrage considérable qui, tout en prétendant se maintenir sur un terrain rigoureusement scientifique, conduit aux mêmes conclusions, d'une façon peut-être moins directe, mais avec plus d'ampleur encore dans le champ qu'il embrasse.

## XIV

## SOCIOLOGIE ET PSYCHOLOGIE DES RELIGIONS[1]

On est généralement d'accord pour ranger sous la dénomination de *science des religions* : 1° l'histoire descriptive des religions ou histoire des religions proprement dite ; 2° l'histoire comparative de la religion, c'est-à-dire la recherche des lois qui président à la formation et au développement des phénomènes religieux ; 3° la philosophie de la religion qui pourrait se définir comme l'étude des conclusions qu'entraîne, dans la sphère de la religion, notre conception de la nature humaine et de l'univers.

M. Raoul de La Grasserie[2] admet cette subdivision, sauf que, à la méthode déductive de la philosophie, il entend substituer les méthodes d'observation et d'induction propres aux sciences positives. L'étude scientifique de la religion lui semble comporter un triple point de vue :

1° En tant que la religion a ses fondements dans la constitution de l'esprit humain, elle est une branche de la psychologie ;

2° En tant qu'elle forme un aspect de la société humaine, c'est-à-dire qu'elle constitue entre les hommes une association spéciale qui s'emboîte dans la société civile, elle est une branche de la sociologie ;

3° En tant qu'elle établit des relations objectives entre l'homme et les autres êtres qui peuplent l'univers, elle est une cosmo-sociologie.

C'est sous ces deux derniers aspects qu'il étudie la religion dans

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XL, 1899,

2. RAOUL DE LA GRASSERIE. *Des Religions comparées au point de vue sociologique*, 1 vol. in-8 de 396 pages, formant le t. XVII de la *Bibliothèque sociologique internationale*. Paris, Giard, 1899.

*Id. De la psychologie des Religions*, 1 vol. in-8 de 308 pages. Paris, Alcan, 1899.

son récent volume sur les religions comparées au point de vue sociologique. Sa thèse, comme il le reconnaît lui-même, dépasse notablement la sphère où se confine d'habitude la science des religions. Tout en prétendant se maintenir exclusivement sur le terrain des méthodes positives, il ne vise rien moins qu'à reconstituer par ce procédé une véritable théologie (en prenant ce dernier mot dans son sens le plus large). C'est même là ce qui fait l'originalité et le principal intérêt de l'ouvrage.

La tentative n'est pas neuve. Comte s'y était déjà essayé. Mais l'objet de sa théologie était tout simplement le Grand Etre Humanité; tout au plus y ajoutait-il « les dignes auxiliaires animaux. » Le culte organisé sur cette base a toujours été dans le positivisme une superfétation, une religion purement conventionnelle. M. de La Grasserie accepte le point de départ et la méthode de Comte, comme aussi son principe d'une classification unitaire des connaissances humaines ; mais il y superpose une religion fondée cette fois sur la conscience des rapports sociaux entre tous les êtres de l'Univers. Le dernier mot de la science, c'est, à l'entendre, que l'Univers est une cosmo-société; la science des religions devient ainsi une cosmologie et elle assume le point culminant dans la hiérarchie des sciences.

En effet, la religion n'est pas seulement un lien entre les hommes, c'est encore une société « transcendentale, cosmique, une supra-société entre tous les êtres réels et idéaux de l'univers. »

Est-ce à dire cependant que cette société cosmique puisse devenir l'objet d'une connaissance véritablement scientifique?

La cosmologie, répond l'auteur, comprend : 1° la religion; 2° la philosophie; 3° la science « en son état ultra-synthétique. » Au point de vue objectif, la religion, qui repose sur la foi, n'est en réalité qu'une méthode empirique, dont les prétentions doivent être contrôlées par la raison. La philosophie elle-même, du moins telle qu'on l'entendait autrefois, manque de certitude, parce qu'elle part de principes hypothétiques et aboutit à des constructions purement subjectives, pouvant varier à l'infini avec un égal degré de probabilité. Seule, ajoute-t-il, la science synthétique peut, par l'observation et l'induction, connaître la constitution et les rapports des différents êtres cosmiques; ces vérités connues, établir les lois de conduite envers ces êtres et enfin

réaliser la communication entre eux. Deux voies sont ouvertes à la science pour atteindre ce but cosmique : la connaissance directe par expérimentation, la connaissance indirecte par le résultat combiné de toutes les autres sciences ; la première voie aboutit au spiritisme qui se réclame des méthodes scientifiques, mais qui manque de base certaine ; la seconde aboutit au monisme et aux théories similaires, qui semblent le couronnement de l'évolution religieuse.

Un corollaire logique de cette thèse, que l'auteur s'efforce de mettre en lumière, c'est que l'homme n'a pas seulement des liens religieux avec la Divinité et ses semblables, mais encore avec tous les êtres et même tous les détails de l'univers ; conséquemment, qu'il a des devoirs non seulement envers les animaux, dont il ne doit pas abuser, mais même envers les plantes et les êtres inorganiques. « Il doit respecter les monuments bâtis par Dieu comme ceux bâtis par l'homme ; le péché contre l'esthétique est aussi un péché dans le large sens du mot. » Le lien cosmique peut aussi devenir interplanétaire ; « c'est ce qui explique le penchant de l'homme pour l'adoration du soleil, des astres, du ciel dans son ensemble. » Dieu, à son tour, — ou Ce qui en tient lieu — a des devoirs vis-à-vis de tout ce qui se trouve dans l'univers. Il en est de même des êtres intermédiaires — s'il en existe — comme aussi des animaux ; du moins ceux qui ont une fraction d'intelligence et de volonté ont aussi leur religion qui consiste à se subordonner volontairement à l'être immédiatement supérieur, c'est-à-dire l'homme ; à l'aimer, à devenir son compagnon utile, et, s'il le faut, à donner leur vie pour lui.

Du haut en bas de l'échelle, l'inférieur doit monter sans cesse vers le supérieur et parvenir, dans l'ascension des êtres, à se confondre totalement avec lui ; c'est là une des lois les plus importantes de la sociologie ; c'est aussi une de celles qui explique le mieux l'évolution des pratiques religieuses.

On voit à quel point de vue se place l'auteur pour apprécier l'évolution sociologique des religions, laissant pour un autre volume tout ce qui concerne la psychologie religieuse proprement dite. Il nous serait impossible de le suivre pas à pas dans son résumé, à raison même de la multiplicité des aperçus originaux

et suggestifs qu'on y rencontre à chaque page, dans des questions où il semblait que tout eût été dit et qu'il trouve moyen de faire voir sous un jour nouveau.

Après avoir recherché la place de la religion parmi les sciences cosmologiques et défini, comme on l'a vu plus haut, le lien social cosmique, il étudie les objets du lien religieux ( religion subjective ou culte de l'homme, religion objective ou naturisme et animisme), — la constitution et l'évolution de la société religieuse intra-cosmique( formation et évolution des systèmes religieux), — les sociétés inter-divines et intra-divines (rapports des dieux entre eux) ; — la lutte entre les sociétés inter-divines (dualisme, moralisme); — l'organisation des sociétés religieuses externes, c'est-à-dire des Eglises, leurs institutions et leur extension, — les rapports entre les sociétés religieuses (propagande et syncrétisme); — les rapports entre la société religieuse et la société civile, — la classification des religions — leur avenir.

M. de La Grasserie est sévère pour l'histoire des religions, qu'il accuse de n'être pas une science et à laquelle il reproche « de ne s'être pas élevée, jusqu'ici, au degré d'induction et de généralisation qui doit lui assurer un caractère véritablement scientifique. » On pourrait répondre en lui rappelant que la première condition, pour induire et généraliser, c'est de posséder un nombre suffisant d'observations exactes comme celle que l'histoire des religions s'est attachée à réunir, avec une patience et surtout une prudence dont lui-même ne donne pas toujours l'exemple. On ne peut, évidemment, exiger d'un sociologue qu'il se soit assimilé, par l'étude directe et approfondie des documents, l'histoire de toutes les religions, présentes ou passées, civilisées ou non. Mais on a le droit de lui demander qu'il les étudie, à tour de rôle, en s'adressant à des autorités de premier ordre; qu'il se garde des jugements téméraires et des généralisations hâtives ; qu'il s'applique à connaître toutes les faces de chaque problème et, au besoin, qu'il sache s'abstenir, là où de plus compétents diffèrent entre eux. Or, à en juger par ses rares références, M. de La Grasserie a trop souvent puisé ses renseignements dans des ouvrages de pure vulgarisation. Il invoque des autorités contestables, comme la *Mythologie scandinave* d'Andersen, et ne cite pas un seul des travaux publiés dans les dix-huit années de

la *Revue de l'Histoire des Religions!* Il semble même ignorer les ouvrages généraux sur la science des Religions, publiés par MM. Tiele, Max Muller, Chantepie de la Saussaye, Pfleiderer, etc. De là, continuellement, des appréciations superficielles et même erronées, ou tout au moins hasardées en trop grand nombre pour qu'elles puissent être relevées ici. Je me hâte de faire observer qu'elles ne portent, en général, que sur des points secondaires et ne vicient, en aucune façon, la portée générale de sa théorie. J'ajouterai même volontiers qu'il lui a fallu une rare pénétration, sinon un véritable sens de divination historique, pour bâtir, avec des matériaux aussi insuffisants, une synthèse aussi considérable et aussi fondée dans ses grandes lignes.

L'auteur estime qu'à l'origine les êtres surhumains passaient pour exclusivement malveillants; aussi la fonction de sorcier aurait-elle précédée celle de prêtre. C'est seulement quand la condition de l'homme s'améliora qu'il entrevit des dieux meilleurs. Ces dieux deviennent autonomes, puis déclarent la guerre aux puissances du mal. Celles-ci, toutefois, ne sont encore que des belligérants; c'est plus tard qu'elles seront regardées comme des révoltés.

L'auteur ne verse-t-il pas dans une illusion de perspective quand il dépeint l'homme primitif comme essentiellement malheureux? Misérable, il l'était, à notre point de vue. Mais lui-même avait-il conscience de son extrême misère, sans points de comparaison pour l'établir? Il est probable que, dès l'origine, il s'aperçut qu'il y avait dans l'univers du bon et du mauvais; l'un comme l'autre fut, dans une certaine mesure, attribué aux dieux qu'il croyait cachés derrière les manifestations de la nature. De même, rien ne prouve que l'homme n'ait pas, dès le début de l'évolution religieuse, cherché simultanément à s'asservir et à se concilier les êtres surhumains, suivant les circonstances de leur intervention. Chacun a dû commencer par être indifféremment son propre prêtre et son propre sorcier. Les fonctions de prêtre auront alors passé au père de famille; tandis que l'art de la sorcellerie devenait l'apanage de quiconque se sentait ou s'attribuait des dispositions spéciales pour dominer la volonté divine. L'auteur lui-même reconnaît que, dans la plupart des cas, le sacerdoce est sorti du culte domestique célébré par le père de

famille. Or, ailleurs il soutient que cette forme de culte est la première en date parmi les manifestations religieuses.

Un des chapitres les plus abondants en rapprochements ingénieux est celui où l'auteur développe la théorie organique des sociétés religieuses. Il s'efforce de montrer que la société religieuse externe — c'est-à-dire l'association des fidèles, de même que l'interne, c'est-à-dire la cosmo-société — constituent des organismes parfaits, ayant non seulement un système central et un *sensorium* directeur, mais encore offrant, comme les autres organismes, tous les phénomènes de génération, de nutrition, de croissance, de décrépitude et de mort qui caractérisent les êtres vivants. A l'imitation de la plupart des sociologues contemporains, l'auteur pousse peut-être un peu loin l'assimilation des organismes sociaux aux organismes vivants. On est quelque peu désorienté au premier abord par les termes dont il se sert pour nous exposer « la pathologie, la thérapeutique et l'hygiène » des religions; quand, par exemple, il nous affirme que « il y a un cerveau *cosmique* comme il y a un cerveau social, » quand il nous déclare que les religions naissent par « scissiparité, greffage et génération sexuée ou asexuée, » ajoutant que « le véritable mode de génération religieuse est le bourgeonnement, » ou, quand décrivant les douze principales maladies des religions, il caractérise l'indifférence religieuse comme un « affaiblissement des tissus qui ne pourront plus résister à l'installation des parasites, » et fait valoir les avantages de la vaccination consistant en un compromis avec quelques superstitions relativement inoffensives. Tout ce passage n'en offre pas moins une des analyses les plus vigoureuses et les mieux fouillées que je connaisse des facteurs qui amènent le déclin et la disparition des systèmes religieux. Le tout est de ne pas oublier que, principalement en sociologie, comparaison n'est pas toujours raison.

Un chapitre moins heureux est celui que l'auteur consacre à la classification des religions. Il leur applique jusqu'à vingt-deux principes de classements successifs. Il n'y a même pas de motif pour qu'il s'arrête à ce chiffre. En effet, chaque différenciation que présentent les phénomènes religieux, soit dans leur parallélisme, soit dans leur succession, peut fournir la base d'un classement nouveau. L'important, en matière de classification, c'est que le

critérium porte sur quelque point essentiel; qu'il se prête à un certain nombre de subdivisions nettement établies, et enfin qu'il se relie à un point de vue général. Or, je ne trouve guère, chez M. de La Grasserie, que cinq principes de classement rentrant dans ces conditions : le n° 2 (religions coutumières, révélées et réformées); le n° 3 (religions individuelles, familiales, nationales et internationales); le n° 4 (religions non légalistes, formalistes, légalistes); le n° 8 (religions polythéistes, oligothéistes, monothéistes); le n° 14 (religions civilisées et non civilisées). Ses autres classifications, ou bien rentrent dans les premières, ou bien reposent sur des distinctions qui sont insignifiantes quand elles ne sont pas contestables. Même le classement qu'il nous donne comme essentiel au point de vue où il se place pour étudier l'ensemble de l'évolution religieuse, la subdivision en religions admettant la divinité personnelle et en religions n'admettant que le dieu immanent au monde, s'applique plutôt au domaine de la philosophie qu'à celui de la religion, et, en tout cas, ne peut que difficilement embrasser toute la série des religions inférieures.

Les conclusions générales de l'auteur portent successivement sur le passé et l'avenir. L'observation du passé lui permet d'affirmer, d'une part, que la religion constitue une véritable société, soumise à des lois fixes, dont une des plus importantes est l'unité de l'esprit humain et l'unité des forces de la nature; d'autre part, que l'instinct religieux est un des plus impérieux de l'humanité, « tel, que rien ne peut le satisfaire sur ce point en dehors de la religion elle-même, ni la philosophie, ni la science, *celle-ci au moins dans ses poursuites analytiques.* »

En ce qui concerne l'avenir des religions, ses conclusions sont moins certaines. Il met deux points hors de doute : « le premier, c'est qu'il serait désirable aux haines religieuses : L'intolérance est un des plus grands crimes sociologiques; » le second est que « ce résultat ne saurait être définitivement obtenu qu'en établissant l'unification totale ou au moins partielle des religions existantes, si cette unification est possible. »

Mais que faut-il entendre ici par *unification?* Tout d'abord, la meilleure religion pourrait remplacer les autres. Evidemment il ne faut pas compter ici sur un choix raisonné et universel. Cependant, la lutte pour l'existence n'a plus guère laissé en pré-

sence que le christianisme, le bouddhisme et l'islamisme. Ces religions ne pourraient-elles en venir à faire abstraction de leurs différences doctrinales pour pratiquer la même morale et le même culte ? M. de La Grasserie n'a pas l'air d'y compter beaucoup, et il fait bien. J'ajouterai, toutefois, contrairement à ses prévisions, que le culte est tout aussi difficile à unifier que la doctrine ; on peut même concevoir un accord général sur les principes fondamentaux de la théologie coïncidant avec une infinie variété de rites plus ou moins symboliques, et, par suite, interprétables à la guise du fidèle.

Une autre solution serait que chacun garde sa religion maternelle et en pratique une autre qui serait générale. « Il y avait autrefois les mystères communs à diverses provinces, tandis qu'une religion était spéciale à chacune. Il en est de même de la franc-maçonnerie qui réunit des personnes de religion différente. » Mais la question est de savoir si les religions actuelles accepteront ce rôle subordonné vis-à-vis d'une intruse, celle-ci fût-elle composée des meilleurs éléments de ses devancières, fusionnés par voie de syncrétisme.

Reste la découverte d'une religion nouvelle. Cette religion, expose-t-il, on l'a cherchée dans la philosophie (tous les essais, jusqu'ici, ont été malheureux) ; dans les sciences occultes (le spiritisme? mais il faudrait d'abord démontrer l'existence des esprits) ; enfin dans la science proprement dite, ce qui a engendré « au négatif » le système de Comte, et « au positif » le monisme.

L'auteur reconnaît que cette dernière doctrine, « quel que soit son mérite, » n'est encore qu'une philosophie. N'est-ce pas avouer que la philosophie a du bon, même à côté de la science ? On pourrait soutenir, au reste, qu'il a fait, sans le savoir, plus de philosophie qu'il ne le pense, tout comme Guyau a fait de la religion dans son *Irréligion de l'avenir*. Il est à remarquer que ces deux penseurs — faut-il dire savants ou philosophes ? — aboutissent à des conclusions identiques sur la nature et l'avenir de la religion. Guyau, aussi, définit la religion comme la réalisation la plus large de nos rapports avec l'universalité des êtres, non seulement réels et vivants, mais encore « possibles et idéaux ; » lui aussi nous parle des types supérieurs que l'évolution a pu ou pourra créer quelque part dans l'univers, et de nos chances

d'entrer en communication avec ses frères « extra-terrestres ; » lui aussi place au terme suprême de l'évolution religieuse, la victoire de la conscience morale sur l'espace, « victoire par laquelle l'idée de sociabilité universelle, qui forme le fond de la religion, finirait par devenir une réalité de fait ; » lui aussi, enfin, arrive à représenter Dieu « comme une réalisation mystique de la société universelle, *sub specie æterni.* » Seulement, Guyau déclare ouvertement qu'il fait ici de la philosophie et même de la métaphysique, désignant, par ce dernier terme, la science qui évalue les probabilités comparatives des hypothèses, et qui, à l'en croire, répondra toujours à une tendance invincible de l'esprit humain : « le besoin de dépasser la nature visible et tangible, non seulement par l'intelligence, mais encore par le cœur.... » — Au fond n'est-ce pas également l'avis de M. de La Grasserie ?

Peu de temps après l'apparition de son livre sur les aspects sociologiques de la religion, M. de La Grasserie en publiait un autre consacré à l'étude de ses bases psychologiques.

L'ouvrage comporte trois parties.

Dans la première, M. de La Grasserie analyse les trois manifestations essentielles de la religion : le dogme, le culte, la morale, qu'il rattache respectivement à l'intelligence, à la sensibilité et à la volonté, en leur assignant comme réalités correspondantes, au point de vue objectif, les aspects du divin représentés par le vrai, le beau et le bien. A l'en croire, la religion aurait commencé par le culte, la doctrine ne serait venue qu'après et enfin la morale. « On a d'abord adoré, écrit-il, des dieux ou des mânes, en tout cas des êtres visibles ou invisibles, sans penser *bien exactement* quels étaient ces dieux, sans les classer, sans dogmatiser. L'*instinct* en indiquait ; on s'adressait d'ailleurs aux plus proches.... En un mot on a pratiqué la religion avant de la *bien* connaître. »

Cependant n'est-il pas logique qu'avant d'adorer ou même de conjurer un esprit, on ait consciemment admis son existence ? Les réserves mêmes dont l'auteur entoure l'expression de sa pensée sont la meilleure réfutation de sa thèse. L'homme a commencé par *mal* connaître ses dieux ? Soit ! (quand donc les a-t-il *bien* connus ?) Mais il les a connus tout de même ou cru les con-

naître; sans quoi, il ne se fût jamais adressé à eux pour les concilier ou pour les désarmer. M. de La Grasserie écrit lui-même dans un autre passage (p. 58) : « Dans la plupart des religions anciennes, la foi suffisait, et elle avait besoin tout au plus d'être accompagnée de formes rituelles qui n'étaient que la profession de cette foi. » Ici il va trop loin, et il nous faudra soutenir contre lui qu'à l'origine le culte semble avoir été la grande affaire de l'individu, comme de la communauté, tandis que la foi, c'est-à-dire les croyances relatives à la nature et aux fonctions des êtres surhumains, jouait un rôle secondaire, abandonné à toutes les variations de la fantaisie individuelle.

C'est un fait encore controversé si la religion et la morale ont commencé par être complètement indépendantes l'une de l'autre. M. de La Grasserie distingue entre la morale rituelle et la morale psychologique ou naturelle; la première est aussi ancienne que le culte, c'est l'ensemble des actes que la Divinité a prescrits par intérêt ou par caprice; la seconde a sa racine dans la conscience et son objet dans le bien en soi. Ces deux morales, à l'entendre, se sont formées séparément ; mais elles ont fini par se rejoindre, en portant ainsi la religion à sa plus haute puissance. — La distinction est ingénieuse et très fondée. Toutefois elle ne résout pas le problème. On ne trouve nulle part de religion si arriérée qu'elle ne sanctionne au moins quelques coutumes sociales. Or c'est de ces coutumes que l'auteur lui-même fait sortir la morale naturelle.

La seconde partie expose les principales lois psychologiques dont on retrouve l'action dans le domaine religieux. Ce sont :

1° *La loi des causes efficientes et des causes finales*. Les causes des phénomènes religieux sont d'abord exclusivement mécaniques et purement efficientes; « puis, à un certain moment il s'opère un virement, et on introduit dans le développement un instinct final qui peu à peu grandit et se transforme en cause intentionnelle. » On peut accorder à l'auteur que les institutions religieuses ont, au début, une portée concrète, matérielle, égoïste; qu'elles changent de direction et de sens au cours de leur développement; qu'elles tendent à acquérir une signification de plus en plus spirituelle et morale. Mais que veut dire cette équation,

d'une part entre le terme de cause efficiente et celui de cause mécanique, d'autre part entre le terme de cause finale ou téléologique et celui de cause intentionnelle et morale? La cause efficiente du sacrifice, explique l'auteur, c'est le désir de se concéder les bonnes grâces de la Divinité; ensuite vient s'y substituer l'idée de consubstantiation et, en troisième lieu, celle d'expiation : « Le sacrifice eut désormais un but final, téléologique : l'expiation. » — Mais le premier mobile du sacrifice n'était-il pas en lui-même aussi intentionnel et final que le troisième? De même pour les lustrations par l'eau et le feu : leur premier but était matériel et mécanique : laver le fidèle de ses souillures. Elles sont devenues, suivant les cas, des opérations tantôt symboliques, tantôt magiques; elles ont même pu se transformer en cérémonies d'initiation, mais elles n'ont rien gagné de téléologique à ce virement. Les vieux problèmes de la finalité — que, du reste, notre auteur n'ignore pas — sont tout autres. Ils tendaient naguère à établir que l'organe avait été créé pour la fonction, le milieu pour l'individu, l'univers pour l'homme. Aujourd'hui que la science a définitivement renversé les termes de cette hypothèse, ils consistent à se demander si l'évolution, du moins dans son ensemble, marche vers un but ou si c'est le hasard qui est le dernier mot de l'univers.

2° *La loi de la forme de l'évolution.* On a fait observer depuis longtemps que la civilisation redescend périodiquement vers son point de départ, mais que ses retours en arrière sont de moins en moins prononcés, tandis que ses périodes ascensionnelles la font aboutir chaque fois à un niveau supérieur. La forme de l'évolution n'est donc ni une ligne droite, ni une courbe fermée; c'est une spire qui rend possible le progrès indéfini de l'humanité. L'auteur cherche les applications de cette loi dans la religion. — Malheureusement il veut trop prouver et perd de vue que ce qui est vrai pour l'ensemble peut ne pas l'être quand il s'agit de faits restreints ou d'institutions transitoires.

Chacun des exemples qu'il invoque devrait impliquer : 1° que l'état ultime est un retour vers l'état originaire; 2° que ce retour s'opère sur un plan supérieur. Or tantôt il prend pour un « retour » ce qui est un développement suivant la même ligne (par ex. : le passage de l'individualisme au nationalisme, puis à l'univer-

salisme dans la religion des Juifs). Tantôt il présente comme un progrès « spiraloïde » les vicissitudes d'institutions qui, après avoir achevé leur rôle, repassent en sens inverse les étapes qu'elles avaient franchies dans leur marche ascendante (par ex. : le sacerdoce). Tantôt enfin il nous donne comme une réapparition dans des conditions supérieures ce qui est une simple survivance plus ou moins amendée par les progrès généraux de la culture générale (par ex. : le spiritisme contemporain).

3° *La loi de condensation et de raréfaction*, qui fait passer les sociétés religieuses par des alternances de ferveur et de relâchement, de centralisation et de désagrégation. — N'est-ce pas là une loi qui concerne la sociologie plutôt que la psychologie?

4° *La loi d'hétérogénéité*, en vertu de laquelle un produit est d'autant plus vigoureux qu'il est dû à des facteurs plus différenciés : « Les nouvelles doctrines religieuses ne doivent rester dans leur pays d'origine que pour un temps et comme dans une pépinière; elles ont plus de chance de réussir dans un milieu différent. » Tel est bien le cas du bouddhisme et même du christianisme. — Mais est-ce assez de ces deux faits, si importnats qu'ils soient, pour en tirer une loi générale?

5° *La loi du symbolisme*, c'est-à-dire la tendance à représenter un objet analogiquement par un acte ou une chose. — Quand l'auteur insiste sur l'importance du symbolisme dans le culte, nous lui donnerons volontiers raison. Mais ne prend-il pas souvent pour du symbolisme ce qui, en réalité, est du fétichisme ou de la zoolâtrie? D'autre part, la phrase est tout au moins ambiguë, quand il écrit que : « Le symbolisme est l'origine des rites et des cérémonies. » Nombre de rites ont été, à leur origine, de simples conjurations ; c'est seulement plus tard que le symbolisme est intervenu pour leur attribuer une signification plus rationnelle ou plus morale.

6° *La loi du formalisme*, en d'autres termes, l'instinct du cérémonial, le respect scrupuleux des formes, qui se manifeste si fréquemment dans les relations sociales et que la religion a transférés dans la cosmo-sociologie.

7° *La loi du mythe*. L'auteur, qui traite un peu superficiellement la question de l'origine des mythes, signale, comme facteur de leur formation : le besoin d'histoires merveilleuses, l'anthro-

pomorphisation des êtres surhumains et la tendance à réduire en une seule action toute une succession d'événements.

8° *La loi de l'imitation,* qui se révèle par les emprunts plus au moins conscients d'une religion à l'autre.

9° *La loi de l'unité de l'esprit humain* qui rend compte, mieux qu'aucune autre explication, des étonnantes ressemblances entre les doctrines, les cérémonies, les symboles et même les institutions des différents cultes.

10° *La loi de capillarité.* L'auteur fait allusion au phénomène de l'ascension des liquides dans un tube. C'est la même loi, dit-il, qui, en sociologie, pousse l'individu à dépasser son milieu et qui en religion se traduit par l'aspiration de l'homme à s'élever vers la Divinité. — Nous prenons ici sur le vif le danger des tentatives faites pour rendre compte des phénomènes psychologiques et sociaux en termes exclusivement empruntés aux sciences physiques. La tendance à se rapprocher de la Divinité, Dieu étant supposé résider au ciel, s'exprime par l'image d'une ascension; il n'en faut pas plus pour qu'on compare cette tendance à l'ascension du liquide dans le tube; transformant ensuite ce rapport d'analogie verbale en un rapport réel, on en vient non seulement à affirmer que la communion, la consubstantiation, voire le nirvâna, sont des phénomènes de capillarité, mais encore que « la capillarité, est une loi générale qui part du monde physique et aboutit au monde moral. » Enfin généralisant le procédé, l'auteur s'écriera (p. 219) : « On ne saurait trop assimiler les lois psychologiques aux lois physico-chimiques; il y a entre elles la plus grande analogie *et même identité.* La science ne sera complète que lorsqu'on aura fait cette comparaison. »

11° *La loi d'alternance entre le subjectif et l'objectif.* L'auteur pense que le premier culte a été celui des morts. La conception de l'âme humaine a fait investir d'une âme analogue les principaux objets de la nature ; ç'a été le passage du subjectif à l'objectif. Ensuite l'homme est revenu au subjectif, en concevant ces dieux objectifs sous une forme analogue à la sienne. — Nous ferons observer que — même en supposant établie la priorité du culte mortuaire — ce n'est pas sa propre âme qu'on vénère, c'est celle des parents ou des héros défunts; il y a déjà là une véritable objectivisation. Quant à la vénération des phénomènes naturels et à la conception

de l'âme de ces phénomènes sous la forme d'une volonté quasi humaine, il n'y a pas là deux procédés successifs. Du jour où l'homme a prêté une âme aux objets, il s'est agi d'une âme calquée sur son propre moi. Qu'importe si c'est seulement à une époque ultérieure qu'il a isolé cette âme de son enveloppe pour lui attribuer également la physionomie du corps humain. C'est là un nouveau pas dans la voie de l'anthropomorphisme, ce n'est pas un passage, encore moins un retour de l'objectif au subjectif.

12° *La loi d'alternance entre le concret et l'abstrait.* L'homme a d'abord adoré les objets dans leur ensemble, puis il en a abstrait l'âme, et celle-ci n'est devenue saisissable pour les sens que par le procédé de l'anthropomorphisation, ce qui est un retour au concret. « Toute l'évolution des religions se trouve dans ce jeu mécanique. » Il est très vrai que cette évolution atteste une tendance à passer du concret à l'abstrait. Mais il s'en faut que l'esprit revienne ensuite au concret avec la régularité d'un pendule. Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, du jour où l'homme voit dans l'âme une entité séparée, il la conçoit sous une forme concrète, que cette forme soit anthropomorphique ou autre. Il n'y a pas là deux raisonnements successifs, mais un seul.

Dans la troisième partie de l'ouvrage l'auteur analyse les mobiles du sentiment religieux qu'il conclut s'être succédé dans l'ordre suivant.

1° Les mobiles égoïstes qui ont pour motif dominant la peur;

2° Les mobiles égo-altruistes qui consistent dans un désir intéressé de justice absolue, une horreur instinctive de l'isolement et une satisfaction d'avoir fait le bien;

3° Les mobiles altruistes ou « objectivisants » qui se résument dans une tendance à annihiler sa personnalité pour s'assimiler à Dieu.

Est-il bien certain que le mobile premier de la religion ait été, comme le suppose Lucrèce, un sentiment de terreur vis-à-vis des puissances mystérieuses dont l'homme se croyait entouré? D'après M. de La Grasserie, c'est ultérieurement que le besoin de bonheur a fait créer les dieux bons et bienveillants, création d'où est né le dualisme. Ici également l'auteur me semble avoir

séparé en processus successifs les deux faces parallèles d'une même opération mentale. Du moment où l'homme a entrevu des puissances mystérieuses derrière les phénomènes de la nature, il a regardé ces êtres surhumains comme bons ou mauvais, suivant qu'il en attendait du bien ou du mal, et souvent ce double caractère apparaissait chez le même dieu. De là deux ordres d'impressions si bien décrits par Albert Réville dans ses *Prolégomènes* et qui se rattachent l'un à la crainte, l'autre à l'espérance, en se réunissant pour former la double gamme de la vénération.

L'auteur ne nous paraît pas avoir mieux réussi dans sa tentative d'expliquer par l'instinct de conservation l'origine du culte mortuaire : « L'homme, écrit-il, ne veut pas mourir; il se rattache à tout pour se cramponner à la vie et, lorsque le corps se décompose, il veut que l'élément spirituel, qu'on ne voit pas se décomposer, survive; de là la distinction entre l'âme et le corps. » — Combien plus logique et plus plausible paraît la thèse qui place dans les conclusions tirées des rêves la principale source de la croyance à l'existence d'une âme distincte du corps et à la possibilité d'une vie physique persistant après la mort!

La conclusion générale de l'auteur est-elle aussi négative que le ferait supposer son insistance à voir dans la religion un phénomène d'origine purement psychologique. Chose étrange, il arrive presque, par des voies différentes, aux mêmes conclusions que M. John Fiske sur la possibilité d'une réalité objective correspondant aux postulats subjectifs du sentiment religieux : « On allègue la nécessité d'une vie future pour donner place à la réalisation de la justice. L'argument n'est pas sans réplique. Il faut supposer d'abord que la justice se fera, ce qui n'est pas certain. C'est comme si l'on prétendait que la faim prouve l'existence de la nourriture. Cependant le subjectif n'est peut-être qu'une image de l'objectif et, s'il n'y avait jamais eu de nourriture, il n'y aurait jamais eu de faim. » De même, pour ce qui concerne l'existence objective de la Divinité, il montre qu'on ne peut plus, comme autrefois, tirer de l'idée de Dieu la preuve de sa réalité. Mais il ajoute aussitôt que cet argument n'est pas sans valeur, si l'on suppose que le subjectif et l'objectif ont une certaine concordance et il fait observer que le sentiment de la réalité des objets est fondé tout entier sur cette hypothèse vérifiée en plus d'un point.

En résumé, ce volume, sans avoir la haute originalité qui caractérise l'ouvrage du même auteur sur les aspects sociologiques de la religion, se recommande par les mêmes qualités d'indépendance de pensée et de finesse d'analyse. Nous n'avons guère relevé que les passages sujets à critique ; il ne faudrait pas que ces observations donnent le change sur les mérites qui font des deux traités de M. de La Grasserie une publication importante dans l'histoire de la philosophie religieuse contemporaine.

XV

## UN EXPOSÉ DU PROTESTANTISME LIBÉRAL[1]

*Le protestantisme libéral, ses origines, sa nature, sa mission*, par Jean Réville, professeur adjoint à la faculté de théologie protestante de l'université de Paris. — Paris Fischbacher, 1903, 1 vol. in-12 de x-182 pages (Prix : 2 fr. 50 c.).

Voici un petit livre bien pensé et bien écrit, où une plume autorisée renseigne le public sur un sujet dont on n'a trop souvent que des idées assez vagues. L'auteur fait ressortir les inconvénients graves du dilemme contemporain entre des orthodoxies, tant protestantes que catholiques, qui sont en conflit manifeste avec les affirmations les plus justifiées de la science et un indifférentisme qui laisse sans direction spirituelle notre vie affective et familiale. Si la religion est, comme il la définit, la conscience intime de nos rapports avec l'univers, il y a là un ordre de sentiments que la science est impuissante à satisfaire Certains esprits croient échapper à la difficulté en se créant artificiellement deux cases séparées comme par une cloison étanche : l'une où ils se laissent exclusivement guider par des préoccupations scientifiques ; l'autre où ils acceptent les injonctions d'une autorité dogmatique. M. Réville s'élève avec force contre cette solution qu'il qualifie à juste titre d'illogique et même d'immorale. Dès lors, que reste-t-il? La religion de l'humanité? L'auteur la considère comme un christianisme ou plutôt un théisme incomplet, parce qu'elle oublie une face de la vie religieuse, son côté cosmique, le sentiment de notre dépendance à l'égard de l'ordre universel.

1. *Revue de Belgique*, 15 mai, 1903.

C'est ici que se présente le protestantisme libéral. Son premier principe, c'est que la religion consiste non dans l'adhésion à un ensemble de doctrines métaphysiques, mais dans les manifestations d'une disposition religieuse de l'âme : ainsi se trouve écartée la possibilité d'un conflit, sur le terrain théologique, avec les données de la science et même de la philosophie. Son second principe consiste à proclamer l'autorité exclusive de la raison et de la conscience dans la vie religieuse et morale. Son troisième principe, par lequel il se relie au christianisme, c'est l'importance spéciale qu'il attribue à la Bible comme source d'édification, — bien entendu à la Bible « librement étudiée avec les ressources de la science et en dehors de tout parti pris confessionnel. »

M. Jean Réville s'est souvenu que si ses traditions de famille, ses attaches avec la théologie protestante et ses préférences personnelles le rattachent aux formes les plus avancées du christianisme contemporain, il est surtout un historien des religions, c'est-à-dire un critique capable de tracer « un tableau désintéressé et loyal » de n'importe quelles conceptions religieuses, aussi bien les siennes que celles des autres. Au fur et à mesure qu'il expose les principes du protestantisme libéral, il s'efforce d'établir pour quelles raisons historiques et à la suite de quelle évolution rationnelle ses coreligionnaires ont abouti à ces solutions. Après avoir exposé ainsi comment le protestantisme libéral est l'aboutissement logique, en même temps que l'expression moderne la plus exacte de la religion chrétienne, il fait ressortir qu'on y trouve également la conclusion de l'expérience morale et de l'expérience sociale de notre temps.

L'auteur a raison de soutenir que l'adhésion à une religion sans dogmes, indépendante même de la croyance au surnaturel, peut garantir à chacun le libre exercice de sa raison en même temps que lui assurer son plein développement spirituel. Elle est de nature à faire disparaître l'anarchie morale qui est la plaie grandissante de nos foyers. Dans bien des cas, ce serait l'unique moyen de rompre le câble qui ramène si fréquemment sous le joug de l'Eglise les familles des libres-penseurs. Comment donc se fait-il que les progrès du protestantisme libéral ne soient pas plus considérables et plus rapides ?

Ne serait-ce point, chez les protestants, parce que la tendance,

dont il est l'expression la plus complète, mine partout l'orthodoxie des églises réformées et que chez elles les esprits libéraux se sentent de plus en plus à l'aise, sans devoir recourir à la rupture de leurs anciens liens confessionnels? M. Réville répondra peut-être que cette tolérance ne suffit point et que l'association religieuse doit tout au moins offrir une certaine unité de point de vue. C'est exact, mais on doit compter avec la force d'inertie qui maintient les corps à l'état de repos, tant qu'une pression externe ne les incite pas au déplacement. D'un autre côté, chez les catholiques, quand ceux-ci se sentent amenés par leur évolution personnelle aux principes dont s'inspire le protestantisme libéral, ne s'y joint-il pas d'ordinaire une certaine répugnance à rentrer ou même à s'arrêter dans le christianisme, c'est-à-dire dans une forme historique qu'ils en sont venus à considérer comme dépassée par l'évolution de la pensée et même de la conscience contemporaine? Voyez la plupart des prêtres qui s'évadent de Rome; ils repoussent désormais toute forme de culte. Sans doute il y a là une réaction forcée contre leur ancienne conception de l'Eglise. Leur attitude n'en traduit pas moins le sentiment qui, neuf fois sur dix, domine chez le catholique émancipé. Il n'y a guère d'exception que dans les familles où la mère a conservé des besoins religieux tout en partageant l'évolution intellectuelle de son mari; mais il est plus aisé de s'entendre dans l'abstention que dans l'action.

M. Jean Réville trace un tableau à la fois séduisant et exact de l'Eglise, telle que la conçoit et la réalise le protestantisme libéral. Nul ne peut contester que, ainsi conçue, l'organisation ecclésiastique possède, entre autres mérites, celui de rendre impossible les incessants conflits entre l'Eglise et l'Etat. Cependant l'auteur ne se fait-il pas quelque illusion, quand il préconise le type des églises nationales « constituées conformément aux traditions laïques du protestantisme et associant dans une même éducation morale l'amour de la patrie et l'amour de l'idéal religieux? » En écrivant ces lignes, il a songé sans doute aux églises nationales de quelques cantons suisses, qui lui sont familières. Mais ce sont là des créations historiques, absolument exceptionnelles, produites et conservées par des circonstances qui ne se retrouvent pas ailleurs. La conception d'une associa-

tion religieuse comprenant tous les citoyens, quelles que puissent être leurs convictions particulières — représentant les intérêts religieux de la collectivité, comme l'instruction publique en représente les intérêts scientifiques ; le pouvoir judiciaire, les intérêts juridiques ; l'armée, les intérêts militaires, etc., — a beau répondre à un idéal supérieur de *catholicité* véritable ; elle semble absolument irréalisable dans l'état actuel de nos mœurs. Tout en la respectant, là où il y a cette chance de la rencontrer, le protestantisme libéral me semble avoir bien plus à gagner dans la généralisation d'un régime comme celui qui prévaut aux États-Unis. La séparation absolue de l'Etat et des Eglises, en plaçant indistinctement ces dernières dans les mêmes conditions d'indépendance et d'autonomie, favorise, en effet, ces grands principes de liberté et d'égalité religieuses, dont le triomphe intéresse particulièrement les formes du christianisme les plus en concordance avec les aspirations de la société moderne. « Le nombre des communautés ecclésiastiques sur lesquelles flotte l'étendard du protestantisme libéral est restreint, écrit judicieusement M. Jean Réville dans sa conclusion. Le diocèse où souffle son esprit couvre le monde. »

---

XVI

## LE PROGRÈS RELIGIEUX AUX ÉTATS-UNIS[1]

Lorsque je visitai l'Amérique pour la première fois, en 1880 je m'attachai spécialement à étudier la question religieuse parmi les sectes les plus avancées[2]. Dans une vue d'ensemble — que j'étendis d'ailleurs à tous les peuples anglo-saxons, — je n'hésitai pas à conclure de la sorte : « On pourrait être tenté de voir dans ces systèmes le dernier souffle d'une religiosité qui s'éteint. Quiconque les a étudiés de près ne manquera pas d'y reconnaître plutôt les premiers symptômes d'une foi qui se renouvelle. S'il est une conclusion qui doive ressortir du présent ouvrage, c'est que la religion n'est ni morte ni mourante chez les Anglo-Saxons ; qu'au contraire, elle n'a jamais été plus vivace, plus féconde, peut-être plus proche d'une rénovation intégrale[3]. »

La prédiction s'est réalisée jusqu'à un certain point, bien que pas tout à fait dans le sens où je l'entendais. Je m'imaginais que le progrès religieux se ferait par l'extension graduelle d'une théologie rationaliste. Il s'est opéré plutôt par la subordination de la dogmatique à l'action, de la foi aux œuvres, de l'unité doctrinale à l'unité morale.

Les Eglises américaines ont eu, de tout temps, une tendance à placer le lien religieux moins dans l'identité des croyances que dans la pratique de la vertu, de la charité et de la solidarité,

1. *Revue de Belgique*, mai-juillet 1906.
2. *Les origines et le développement du rationalisme religieux aux Etats-Unis*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er avril 1883. — Voir aussi mon ouvrage *l'Evolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous*, 1 vol. Paris, 1884.
3. *Evolution religieuse contemporaine*, p. 410.

comme le fait très bien ressortir M. Bargy dans son récent volume sur la religion aux Etats-Unis, où il expose successivement le but social et le caractère pratique assumés, dès l'origine de la colonisation, par les principales Eglises américaines[1]. Cette double tendance m'avait également frappé au cours de mon précédent voyage. Mais, depuis lors, elle a pris une telle extension que les autres traits des religions américaines s'en trouvent, pour ainsi dire, relégués au second rang. Son accentuation me semble due aux causes suivantes :

1° L'importance grandissante que les problèmes sociologiques ont assumée aux Etats-Unis, plus encore qu'ailleurs ;

2° La réaction morale contre les abus de l'individualisme et de la concurrence ;

3° La perception de plus en plus nette du rôle social des religions ;

4° L'impossibilité de trouver un meilleur terrain pour satisfaire l'aspiration croissante à une entente entre les diverses communions ;

5° L'influence exercée par le Congrès des religions tenu à Chicago en 1893.

Nulle part, on le sait, la lutte pour l'existence et la richesse n'est poussée plus loin qu'aux Etats-Unis ; nulle part, l'initiative privée n'engendre plus de prodiges ; nulle part, l'individu n'est plus exposé à connaître successivement les extrêmes de l'opulence et de la misère. Le même contraste se manifeste dans la vie publique, où une liberté portée aux dernières limites marche de pair avec l'omnipotence des politiciens et où les pratiques de la démocratie absolue aboutissent trop souvent aux pires excès de la corruption politique. Par une réaction naturelle, on a vu se développer, chez l'individu, le besoin de se soustraire à cette atmosphère fiévreuse, et, parmi le public, le désir de mettre un peu d'ordre dans cette anarchie des institutions. En même temps, les classes éclairées, l'élément intellectuel qui se recrute surtout dans le professorat et dans le pastorat, ont commencé à se rendre compte que la direction de la société est avant tout une science, mais que cette science aura beau aboutir à des conclusions posi-

1. Henry Bargy. *La religion dans la société aux Etats-Unis*, 1 vol. Paris, 1902.

tives, qu'elle restera impuissante à dominer les intérêts et les passions hostiles, si elle ne trouve moyen d'enrôler à son service les instincts de solidarité et d'altruisme latents dans l'âme humaine. Or, c'est ici qu'apparaît le rôle de la religion.

## Le Parlement des Religions.

Telle fut bien la pensée directrice qui inspira, lors de l'Exposition internationale de Chicago, l'idée de réunir, à côté des conférences séparément organisées par les diverses confessions, un congrès où seraient invités les représentants les plus autorisés non seulement de toutes les Eglises chrétiennes, mais encore des cultes étrangers au christianisme, dans le double but de faire ressortir ce que toutes les religions ont en commun et de rechercher comment elles pourraient le mieux coopérer au progrès.

Les questions dont s'occupa le Congrès se rattachaient : *A*) la religion en soi; *B*) la religion dans ses rapports avec les domaines suivants : 1° la famille ; 2° les sciences, les arts et les lettres ; 3° la morale ; 4° les problèmes sociaux ; 5° l'humanité 6° la justice internationale et l'arbitrage ; *C*) la situation actuelle des religions. — Possibilités d'actions communes.

De ces trois subdivisions, c'est la seconde qui reçut le plus de développement, et, si les représentants des divers cultes ne furent pas d'accord pour admettre, avec certains orateurs, que les systèmes religieux ont une valeur purement relative, tous semblent avoir été de cœur avec le cardinal Gibbons, quand ce prélat leur tint ce langage assez extraordinaire dans la bouche d'un dignitaire papal : « Nous ne pouvons refaire les miracles du Christ.... Mais il n'y a d'autres miracles, bien plus utiles pour nous, que tous nous pouvons accomplir au cours de la vie ; ce sont les miracles de la charité, de la pitié, de l'amour pour autrui. »

En Europe, le Congrès des religions n'a guère provoqué qu'un intérêt de curiosité. Presque toutes les Eglises établies lui firent grise mine. En Angleterre même, l'Eglise anglicane s'y était montré carrément hostile. L'Eglise romaine organisa autour de ses travaux la conspiration du silence, et, lorsqu'un

groupe de catholiques à esprit plus large parla d'organiser à Paris, pendant l'Exposition de 1900, une nouvelle session du Congrès, elle mit violemment fin à leur initiative[1]. Quant aux libres-penseurs, ils n'eurent guère que du dédain pour ces manifestations exotiques du sentiment religieux.

Il en fut tout autrement aux Etats-Unis, où le compte rendu officiel du Congrès, rédigé par un des principaux promoteurs, le ministre presbytérien John Barrows, — deux gros volumes in-8 — se vendit en quelques mois à plus de 30.000 exemplaires[2]. On peut dire que les discours dont avait retenti cette tribune eurent un écho dans toutes les chaires de l'Amérique et y engendrèrent une véritable littérature.

Le parlement des religions avait pour objet de provoquer un mouvement d'idées, plutôt que de fonder directement des institutions. Cependant, il laissa derrière lui une organisation permanente, la *Word's Fair Religious Parliament Extension*, qui s'est assigné les buts suivants :

1° Favoriser des relations cordiales, ainsi qu'une entente réciproque (*a mutual understanding*) entre les adhérents des divers cultes ;

2° Eveiller un intérêt actif à l'égard des problèmes religieux ;

3° Faciliter particulièrement la réalisation et la mise en pratique de la vérité religieuse.

1. Le seul ecclésiastique européen qui ait adhéré au Congrès est le célèbre philologue de l'Université de Louvain, Mgr de Harlez, esprit d'ailleurs large et éclairé. Il avait envoyé au Congrès un essai sur l'utilité de l'histoire comparée des religions, qui mériterait d'être traduit en entier. « L'étude comparée des religions, y disait-il, mieux qu'aucune autre étude, enseigne quelles idées constituent le patrimoine commun de l'humanité et par conséquent sont conformes à la réalité, car ce qui appartient à la nature humaine est la réalité. » Il concluait ainsi : « O, mes frères dans la foi à notre commun Créateur et Père, vous qui m'écoutez, nous sommes éloignés les uns des autres par la diversité de nos croyances. Eh bien ! rapprochons-nous du moins en ce moment par cette affection fraternelle qui est d'ordre divin. » On assure que l'éminent écrivain fut quelque peu pris à partie en haut lieu pour ses audaces de plume. — Quelque temps après la publication des travaux du Congrès, l'auditeur général de l'armée belge dînait au palais avec l'archevêque de Malines. L'éminent magistrat — encore aujourd'hui jeune de cœur et d'imagination malgré ses quatre-vingts ans sonnés — tâcha de convertir le cardinal à son propre enthousiasme pour le parlement des religions ; Mgr Goossens se borna à lui répondre assez froidement que c'était le premier mot qu'il en entendait !

2. *The World's Parliament of Religions*, an illustrated and popular story of the World's first Parliament of Religions, edited by John H Barrows, 2 vol., ensemble 1.600 pages. Londres, 1893.

« L'Extension du parlement des religions » — porte son manifeste initial — « est instituée pour les libéraux aussi bien que pour les orthodoxes, à la fois pour les chrétiens et les juifs de l'Occident, les brahmanes et les bouddhistes de l'Orient. Elle sera assez large pour comprendre toutes les nuances d'opinion sans demander ni abdication ni compromis. » Actuellement présidée par M. Paul Carus, un écrivain américain qui a fait ses preuves comme littérateur et comme philosophe, elle continue à grouper des esprits distingués, appartenant aux principales communions religieuses. Elle s'est surtout appliquée à populariser l'œuvre du Congrès par des conférences et des publications; elle a aussi organisé des cours sur l'histoire des religions et publié, en 1898, un aperçu historique des principales religions présentes et passées, auquel on m'a bien voulu demander de collaborer par un article sur les *Rapports entre le christianisme et les autres religions*[1]. Toutefois, sa sphère d'action est restée surtout intellectuelle, et c'est directement que l'influence du Congrès s'est fait sentir sur les Eglises des Etats-Unis.

## Statistique des Confessions.

D'après le rencensement de 1890, il y avait aux Etats-Unis cent quarante-trois organismes religieux indépendants les uns des autres. Si toutefois on groupe ensemble les variétés de chaque Eglise, ce chiffre peut être ramené à une cinquantaine. Voici quelles étaient, à cette époque, les forces respectives des principales sectes, sur une population d'environ 63 millions d'habitants :

| | |
|---|---|
| Catholiques . . . . . . . . . . . . . . | 6,258,000 |
| Méthodistes. . . . . . . . . . . . . . | 4,589,000 |
| Baptistes . . . . . . . . . . . . . . . | 3,743,000 |
| Presbytériens . . . . . . . . . . . . . | 1,278,000 |
| Luthériens . . . . . . . . . . . . . . | 1,231,000 |
| Disciples du Christ . . . . . . . . . | 641,051 |
| Épiscopaux. . . . . . . . . . . . . . | 540,509 |
| Congrégationalistes . . . . . . . . . | 512,771 |

1. *Universal Religions*. Chicago, 1898. — Voir plus haut, page 147.

| | |
|---|---|
| Unitaires | 67,749 |
| Universalistes, quakers et autres sectes chrétiennes | 1,221,571 |
| Juifs | 130,496 |
| Autres religions non chrétiennes | 330,000 |
| De religion inconnue | 4 à 5 millions |

On comptait, à la même époque, 111.000 ministres, 162.250 congrégations et 142.600 lieux de culte. La valeur des biens affectés à des services religieux était évaluée à environ 680 millions de dollars soit 3 milliards 400 millions de francs[1]. Ce sont d'assez jolis chiffres pour un pays où les Eglises séparées de l'Etat dépendent exclusivement de la générosité de leurs adhérents, sans autre privilège que l'exemption fiscale des bâtiments consacrés au culte.

Le recensement de 1900 ne s'est pas occupé des religions; mais on trouve, dans le *Statesman's Year Book* pour 1904, le tableau suivant, dressé en 1900, par le journal *The Independent* d'après une statistique très minutieuse :

| | | | |
|---|---|---|---|
| Catholiques | 8,447,801 | Quakers | 118,897 |
| Méthodistes | 5,809,516 | Chrétiens | 112,414 |
| Baptistes | 4,443,628 | Dunkards (baptistes allemands) | 108,694 |
| Luthériens | 1,575,778 | Adventistes | 89,452 |
| Presbytériens | 1,560,847 | Chrétiens scientistes | 80,000 |
| Disciples du Christ | 1,118,396 | Unitaires | 75,000 |
| Juifs | 1,043,800 | Memnonites | 57,948 |
| Épiscopaux | 759,325 | Universalistes | 46,000 |
| Congrégationalistes | 628,284 | Spirites | 45,000 |
| Réformés | 365,075 | Armée du Salut | 40,000 |
| Mormons | 343,000 | Eglise de Dieu | 38,000 |
| Frères-Unis | 264,980 | | |
| Évangéliques allemands | 238,000 | Autres sectes | 171,129 |
| Association évangélique | 177,433 | | |

On remarquera que presque toutes les Eglises se sont développées dans une proportion correspondante à l'augmentation générale de la population. Celle-ci, en effet, a passé de 63.069.756 en 1890 à 76.303.387 en 1900. Les principales confessions gar-

1. Barrows. *Parliament of Religions*, t. II, pp. 1162-1165.

dent leur rang numérique. L'augmentation a été surtout sensible chez les juifs et chez les catholiques. Mais, parmi les premiers, elle est due, exclusivement, et parmi les seconds, principalement, aux renforts amenés par l'émigration européenne. Il est assez piquant de constater que de toutes les Églises recensées, la plus faible est celle qui s'intitule l' « Eglise de Dieu. » Mais il ne s'agit que d'une variété évangélique, fondée vers 1850, par John Winnebrenner sur une théologie plus ou moins unitaire.

## Les Unitaires.

Les unitaires ne sont pas plus de 75.000, s'il faut en croire la statistique ci-dessus. Cependant, on aurait tort de mesurer à leur nombre leur influence dans le passé et dans le présent. Descendants directs des puritains qui colonisèrent la Nouvelle-Angleterre, mais s'étant graduellement émancipés des dogmes calvinistes, ne voyant plus dans la *Bible* qu'un livre d'édification parsemé de vénérables légendes, et dans Jésus que le sublime initiateur d'une profonde révolution religieuse et morale, ils n'ont jamais compté qu'un nombre restreint de congrégations (actuellement près de cinq cents). Mais ils se vantent — et non sans fondement — que si on dresse la liste des Américains les plus éminents dans les lettres, les arts, les sciences, le droit, la politique, pendant les deux derniers tiers du XIXe siècle, les quatre cinquièmes des noms y relèvent de l'unitarisme. Presque tous les écrivains et les réformateurs dont la réputation a atteint l'Europe, de 1840 à 1860, étaient des unitaires. Boston, l' « axe de l'univers » (*the hub of the world*), comme disaient plaisamment les cités rivales, fut longtemps leur principal centre, pendant l'époque où la culture américaine y jetait son plus vif éclat. Ils dominent encore aujourd'hui à Harvard, la plus ancienne et la plus considérée des universités américaines.

D'ailleurs, l'unitarisme s'étend bien au delà des Eglises qui en ont adopté le titre : les universalistes, les quakers progressistes, les protestants évangéliques allemands, une grande partie des communautés congréganistes, enfin, les juifs réformés, se placent sur le même terrain théologique, et, dans les autres confessions

— sauf peut-être au sein de l'Eglise romaine et de quelques autres organisations essentiellement conservatrices — les esprits les plus avancés, tant parmi les ministres que parmi les fidèles, sont, en réalité, des unitaires qui jugent inutile de rompre avec leurs anciennes dénominations. « Les vues de Théodore Parker, » disait, en 1904, le rapport annuel de l'*American Unitarian Association*, « sont acceptées désormais par des centaines de ministres, dans toutes les confessions protestantes. C'est à peine si on trouve encore, dans une chaire urbaine un peu en vue, quelque trace de la vieille orthodoxie. Il n'est pas rare de rencontrer, dans les journaux religieux, un article de fond rempli d'idées unitariennes, côte à côte avec une attaque contre l'Eglise unitaire. » Sous ce rapport, l'unitarisme a surtout agi comme un levain.

Les unitaires, pas plus d'ailleurs que les congrégationalistes, ne possèdent d'autorité centrale pour définir leur foi. L'Association américaine unitaire, fondée en 1825 à Boston « pour répandre la connaissance et favoriser le progrès du pur christianisme, » n'est pas une fédération d'Eglises, mais une association libre de ministres et de pasteurs qui s'est simplement proposé de fournir un centre à la propagande de l'unitarisme.

S'en suit-il que les unitaires n'ont aucun lien doctrinal? Leur dénomination impliquait simplement, à l'origine, une protestation contre le dogme de la Trinité. Cependant, dès le début, s'affirmait, sous cette attitude négative, le désir de se créer une théologie répondant aux besoins nouveaux de la raison et de la conscience. « La vérité, proclamait Channing, c'est que notre suprême autorité (*our ultimate reliance*) est et doit être la raison.... Je suis plus sûr de tenir de Dieu ma nature rationnelle que de trouver dans un livre quelconque l'expression de sa volonté. » L'unitarisme est graduellement devenu non plus seulement la doctrine de l'unité divine, mais encore celle de l'unité de l'univers. D'où sa préoccupation constante de mettre sa théologie en harmonie avec les synthèses les plus hardies de la science contemporaine. Un des principaux docteurs de l'unitarisme, le Rév. Minot J. Savage, qui fut un des premiers disciples d'Herbert Spencer aux Etats-Unis me disait, lors de mon dernier passage à New-York : « Quand, il y a trente ans, j'ai

commencé à parler de l'évolutionisme dans ma chaire, mes collègues unitaires me regardaient presque comme un hérétique; aujourd'hui, toute la nouvelle génération de nos ministres partage mes vues[1]. »

Un autre des ministres unitaires les plus estimés, le Rév. John Chadwik, mort en 1904 après quarante ans de pastorat, écrivait en 1894 : « Bien que les unitaires ne croient pas toujours dans les mêmes termes, il y a bien plus d'accord entre eux aujourd'hui qu'en 1820 ou en 1840, et certaines de leurs croyances sont si communément acceptées qu'on peut les tenir pour générales. » Parmi ces croyances générales, il énumère les suivantes: 1° le droit et le devoir de penser librement, même dans les problèmes religieux les plus élevés; 2° le droit et le devoir de chercher dans la raison le critérium ultime de la vérité; 3° la supériorité de la morale sur la foi, de la conduite sur la doctrine[2].

C'est ce dernier point qui a assuré l'influence des unitaires, peut-être plus encore que le rationalisme de leur théologie. Déjà, en 1882, la *Conférence nationale unitaire* avait introduit dans ses statuts un article ainsi rédigé : « Tout en estimant que le préambule et les articles de notre constitution représentent convenablement les opinions de nos Eglises, nous désirons affirmer hautement qu'ils ne constituent pas un critérium obligatoire de la doctrine unitaire et qu'ils n'ont pas pour objet d'exclure de notre communion aucun de ceux qui, tout en différant de ces croyances, sont cependant en sympathie générale avec notre objet et notre but pratique. » — Un nombre croissant d'Eglises unitaires repoussent toute autre plate-forme (*covenant*) que cette déclaration de motifs : « Dans l'amour de la vérité et l'esprit de Jésus, nous nous unissons pour le culte de Dieu

1. Le Rév. Minot J. Savage est l'auteur de nombreux ouvrages fort estimés : *The Religion of Evolution.* 1876; *The Morals of Evolution* 1880; *Religion for to day* 1897; *The passing and the permanent in religion*, 1901, etc. C'est à lui qu'Herbert Spencer écrivait en 1883 : « Il est grand temps qu'on fasse quelque chose pour montrer aux gens qu'ils n'en sont pas réduits à une négation de leurs précieuses croyances religieuses et morales.... J'espère que vos enseignements grouperont un corps défini d'adhérents qui deviendra le germe d'une organisation nouvelle. Voici longtemps que j'aspire au moment où quelque chose de ce genre pourra être fait et il me semble que vous êtes l'homme pour le faire. » Cf. mon *Evolution religieuse et contemporaine*, p. 274.

2. *Why I am what I am*, by fourteen clergymen, 1 vol. New-York, 1904, pp. 85 et suiv.

et le service de l'homme. » On lit dans un tract publié par le Rév. Joseph Henry Crooker sous les auspices de l'American Unitarian Association : « Bien que nous soyons de grands croyants, nous insistons sur ce point que les croyances sont, au mieux, simplement partielles et secondaires (*that beliefs are at best only fractional and secondary*) et que la religion est dans la façon de vivre[1]. »

Quelques unitaires voudraient aller plus loin encore. Le président de l'Association unitaire, le Rév. Sam. Eliot, disait, en 1904, dans son rapport annuel : « Le moment n'est-il pas venu où nos libres Eglises pourraient entrer d'une façon plus directe et plus unie dans le domaine de l'éducation, de la charité active, de la justice sociale ?... Les unitaires ont été les guides de la république dans toutes les réformes progressives. L'unitarisme en corps ne peut-il maintenant assumer cette direction? »

En dehors de leur participation aux œuvres de réformes, les unitaires se livrent à une propagande intense. Leurs ministres, qui sont en général des esprits de haute culture, publient autant qu'ils prêchent. Au cours de 1905, l'Association unitaire a distribué plus de 300.000 *tracts* !

Cette libéralisation de l'unitarisme a été secondée par le mouvement de la « religion libre » que représente surtout la *Free Religious Association*, fondée en 1867 « pour favoriser les intérêts pratiques de la pure religion, accroître les sympathies spirituelles, encourager l'étude scientifique du sentiment religieux et de l'histoire religieuse. » Bien que cette ligue, qui entendait se placer, en dehors même du christianisme, sur le terrain commun à toutes les religions, ait renfermé de tout temps des juifs, des spirites et des libres-penseurs, ce sont surtout les unitaires qui lui ont fourni et qui lui fournissent encore son principal contingent. Après avoir jeté un vif éclat pendant trente ans, elle semble avoir ralenti son activité, peut-être parce que les préoccupations actuelles du mouvement religieux sont moins intellectuelles que sociales.

Cependant on trouve encore à sa tête les survivants du

1. Joseph-Henry Crooker, *The Unitarian Church* its history and characteristics. Boston, pp. 17-18.

brillant état-major qui se groupait naguère autour d'Emerson et qui a longtemps résumé les aspirations les plus élevées de la libre-pensée religieuse aux Etats-Unis : le colonel Thomas Wentworth Higginson, tour à tour pasteur et soldat, un des vétérans de la guerre anti-esclavagiste, toujours jeune d'enthousiasme et de dévouement pour toutes les nobles causes ; Moncure D. Conway, le sympathique défenseur du rationalisme religieux sur les deux rives anglo-saxonnes de l'Atlantique ; B.-J. Underwood qui fut longtemps le directeur de l'*Index*, un des journaux libres-penseurs les mieux faits et les plus sérieux des deux continents; Edwin D. Mead, William Salter, Félix Adler, Minot Savage, Mmes Ednah Cheney et Julia Ward Howe; — tous noms que j'avais déjà trouvés vingt-six ans plus tôt au premier rang de la vaillante légion qui combattait pour l'émancipation du sentiment religieux.

## Sociétés pour la Culture éthique.

Dans le même courant d'idées, bien que cette fois au delà de l'unitarisme, il faut mentionner les « Sociétés pour la culture éthique » (*Societies for ethical culture*), dont la première fut fondée en 1876 par M. Félix Adler, fils d'un rabbin de New-York, en vue de concentrer le sentiment religieux sur la réalisation de la vie morale. « Les hommes, allègue M. Félix Adler, se sont si longtemps disputés sur l'auteur de la loi morale qu'ils l'ont ellemême laissée dans l'ombre.... Alors que la divergence des croyances tend à s'accentuer, il semble nécessaire de placer la loi morale, là où elle ne peut être controversée — dans la pratique. » Ces associations s'occupent surtout d'agir par l'éducation et par l'exemple. Elles ne demandent à leurs membres que de conformer à leur conduite à ce qu'elles regardent comme l'élément essentiel des religions, c'est-à-dire l'idée du devoir.

« Mettez-vous bien dans l'esprit — disait M. Adler en 1904 — que notre société est une société religieuse dans le sens essentiel du mot. C'est une association vouée à l'effort moral. Nous nous accordons sur ce point que le seul objet qui rende la vie digne d'être vécue, c'est la tentative pour réaliser nos justes relations,

pour nous conformer à la droiture, pour nous rapprocher d'un idéal de sainteté. Et c'est au nom de cet idéal que nous exerçons toutes les fonctions de la religion. C'est en son nom que nous consacrons le mariage, en insistant sur la sublimité intrinsèque de ce lien, à part toute considération de bénédiction ou de sanctification. C'est en son nom que nous enterrons les morts, en choisissant comme texte, sur le seuil de la tombe, le caractère sacré de la vie humaine et les fins éternelles auxquelles elle est vouée. De par ce même idéal, nous consolons les affligés en les exhortant à tirer parti de leurs propres souffrances pour leur perfectionnement moral. Enfin, c'est encore cet idéal que nous nous efforçons d'inculper aux enfants dans nos écoles du dimanche et nos écoles quotidiennes[1]. »

Les Sociétés éthiques se déclarent ouvertes aux adhérents de n'importe quelle Eglise, aussi bien qu'aux agnostiques et aux athées : « Notre attitude, dit encore M. Adler, n'est pas de l'antagonisme. Notre objet est de construire, non pas de détruire. Notre seul but est de favoriser le progrès moral. Nous n'avons d'autres adversaires que ceux qui le combattent. La question a été soulevée, s'il était possible de concilier l'adhésion à la société éthique avec la foi dans les croyances de certaines Eglises. Cela dépend, devons-nous répondre, de l'esprit dans lequel ces croyances sont acceptées, si c'est dans un esprit dogmatique ou dans un esprit éthique. Le croyant « éthique » sera d'accord avec nous pour placer le devoir au-dessus de toute autre considération, sauf à regarder la loi du devoir comme exprimant en même temps la volonté de son dieu et l'accomplissement du devoir comme constituant un acte du culte. Le croyant « dogmatique » n'est pas exclu de notre société ; il s'en exclut lui-même, quand il affirme l'existence de quelque chose plus important que de vivre en homme de bien. Vis-à-vis de ce croyant, notre mouvement a une mission : c'est de le convertir au point de vue éthique. »

La Société éthique de New-York n'a cessé de grandir en importance ; elle a déjà dû, à plusieurs reprises, élargir le local où elle tient ses réunions qui comportent de la musique, des lec-

1. *The aims of the Ethical Society*. Ethical pamphlets, n° 3. New-York, 1904.

tures et une conférence dominicale; elle a multiplié ses écoles et ses associations auxiliaires; elle a fondé des filiales à Chicago, Philadelphie, Saint-Louis, sans compter les tentatives pour implanter le mouvement à l'étranger, particulièrement en Allemagne et en Angleterre. Elle inspire aussi plusieurs journaux consacrés à l'étude des questions morales[1]. — Ici encore, l'influence sociale dépasse de beaucoup le chiffre des adhérents.

## Confessions protestantes orthodoxes.

Si maintenant nous considérons les Eglises qui se rattachent davantage à l'orthodoxie, nous y retrouvons des tendances analogues, greffées, il est vrai, sur une base dogmatique. Cependant, là même, les confessions de foi tendent tellement à tomber en désuétude qu'on ne se donne même plus la peine de les reviser. Un ministre presbytérien disait de ses collègues : « Deux tiers n'acceptent pas la Confession, l'autre tiers en a oublié les dogmes[2]. » Quelques-uns soutiennent même que plus une confession est surannée, moins on est contraint de la prendre à la lettre.

Il règne aux Etats-Unis une opinion que nous avons peine à concevoir dans nos pays à démarcations nettes, où l'intolérance doctrinale n'est pas seulement le privilège de l'Eglise. Les Américains s'imaginent que, quand un ministre « élargit » ses idées, il ne doit pas pour cela rompre avec sa dénomination, mais qu'il doit, au contraire, employer plus que jamais son influence à propager ses nouvelles interprétations parmi ses ouailles et parmi ses collègues. M. Schurman, le président de l'Université Cornell, n'hésite pas à proclamer : « Si un vrai chrétien découvre que la croyance de son Eglise n'est plus défendable, son devoir est de ne pas quitter l'Eglise, mais de faire luire au dehors la clarté qui est en lui.... Le christianisme a mis de côté la religion dogmatique et s'élève maintenant à la religion spirituelle, à laquelle on ne peut être fidèle, si on fait de la croyance la con-

1. PERCIVAL CHUBB, *The Origin and Growth of the Ethical Movement*. Ethical pamphlet n° 4.
2. BARGY, *Religion aux Etats-Unis*, p. 118.

dition ou la pierre de touche de l'adhésion à une Eglise. Bientôt il semblera aussi absurde de quitter une Eglise, parce qu'on est en désaccord avec les détails de sa doctrine, qu'il le semblerait aujourd'hui de la quitter, parce qu'on ne croit pas entièrement parfait son système de gouvernement[1]. »

Ce sont les méthodistes qui constituent actuellement aux Etats-Unis la secte la plus nombreuse et la plus populaire. Or, comme leur nom l'indique, la religion représente pour eux une méthode plutôt qu'une doctrine ; elle est avant tout la conformité de la vie aux règles de la piété et de la morale. Ils ont hérité de l'ancien esprit puritain, mais seulement pour ce qui concerne les mœurs. Par l'intervention constante de leurs missionnaires dans les agglomérations les plus adonnées à l'ivrognerie, au jeu, à la débauche et à la violence sous toutes ses formes, ils ont, peut-être tout autant que les comités de vigilance et par des moyens moins sommaires, contribué à assainir et à discipliner les jeunes communautés sauvages du Far-West dont Bret Harte nous a laissé de si dramatiques récits, dans l'âge héroïque de la colonisation. On peut aussi porter à leur crédit les missions qu'ils ont établies dans les principales villes des Etats-Unis, non seulement pour propager leurs vues religieuses, mais encore pour développer l'éducation professionnelle et morale par des jardins d'enfants, des écoles de cuisine (*kitchengardens*), des écoles du soir, des salles de lecture pour jeunes filles, des écoles d'apprentissage, etc. Cependant leur action sociale reste tout indirecte, et ils tiennent à bien le marquer : « Les questions sociales, disait un de leurs représentants au Congrès de Chicago, sont des questions de classe ; elles sont donc essentiellement étrangères au méthodisme (*un-methodistic*). Le méthodisme prêche son évangile pour les individus ; il ne peut s'occuper des plans pour améliorer le monde, en entrant dans les questions de classes et de masses.... Comme méthodistes, notre place est parmi les âmes individuelles et, s'il plaît à Dieu, nous y resterons, pour veiller sur le mécanisme moral qui fait mouvoir tous les autres mécanismes du monde[2]. »

1. Baroy, *Religion aux Etats-Unis*, p. 292.
2. Barrows, *Parliament of Religions*, p. 1486.

Il y a quelques années, les méthodistes avaient imaginé de fonder des espèces de cités modèles où les habitants et même les voyageurs de passage étaient soumis à une discipline assez dépourvue de gaîté. Telle était Ocean Grove sur la côte de l'Atlantique, dans l'Etat de New-Jersey. Ce fut d'abord un de ces campements temporaires dans lesquels les membres de presque toutes les Eglises américaines aiment à se retrouver, pendant plusieurs semaines de l'été, pour y mener sous la tente, une vie simple et édifiante, la plus rapprochée possible de la nature. En 1869, l'*Ocean Grove Camp Meeting Association* décida d'organiser une colonie permanente qui eut bientôt ses villas, ses hôtels, ses magasins, ses bains de mer et sa promenade en planches sur le rivage. L'emplacement était admirablement choisi pour se défendre contre l'intrusion des profanes; c'est une sorte de presqu'île entièrement isolée par la mer, un lac, un fossé et une palissade; on n'y communique que par des ponts avec les cités balnéaires voisines, Long Branch et Asbury, plages populaires où règne une grande liberté de mœurs et d'allures pendant toute la saison d'été. Encore en 1903, le passage des ponts était interdit, à partir de 10 heures du soir, jusqu'au lever du soleil, ainsi que pendant trente-six heures, du samedi soir au lundi matin. La vente des liqueurs et même du tabac y reste absolument prohibée — comme aussi les représentations théâtrales — bien qu'on y fasse énormément de musique. Le dimanche, il est défendu de se baigner ainsi que de circuler en voiture ou à bicyclette; seules sont autorisées les voitures d'enfants. La compagnie de chemin de fer qui dessert la côte a dû prendre l'engagement de ne pas ouvrir sa gare le jour du Seigneur. En revanche, les services religieux, très simples d'ailleurs, s'y succèdent sans désemparer jusqu'au soir. Tel est le régime auquel se soumettent chaque année pour leurs vacances 20.000 à 25.000 visiteurs, à la vérité, presque tous méthodistes[1].

Je dois déclarer que, quand je visitai Ocean Grove au commencement de septembre 1904, cette rigueur commençait à se relâcher. Bien que ce fût dimanche, je n'eus aucune difficulté à

1. *Ocean Grove*. 34th Annual Report of the *Ocean Grove Camp Meeting Association*, 1903.

pénétrer l'après-midi dans la cité naguère interdite aux excursionnistes dominicaux, et, en franchissant le pont qui y donnait accès de Long Branch, je croisai de nombreux couples qui se rendaient vers la plage fashionable, revêtus de leurs plus beaux atours. Tandis que la jeunesse méthodiste prenait ainsi sa volée, je m'en allai, moi profane, assister au service religieux dans le grand *Auditorium*, un immense amphithéâtre de fer et de bois avec des sièges très confortables en sapin vernis. On calcule que 10.000 auditeurs peuvent s'y asseoir et je trouvai presque tous les sièges occupés. Il faisait très chaud au dehors et assez frais à l'intérieur, ce qui n'empêchait pas l'élément féminin, en cheveux et en robes claires, de jouer sans interruption de l'éventail et du mouchoir. De là un singulier papillotement qui contrastait avec l'impression de recueillement et de paix engendrée tant par le silence absolu de cette vaste assistance que par le calme du site entrevu à travers les larges baies de l'édifice : des bouquets d'arbres coupés par une route déserte et ensoleillée, puis, au delà, l'Atlantique bleu où glissaient quelques voiles.

A l'intérieur, on n'aperçoit aucun emblème religieux ; mais, au fond de la salle, une vaste estrade où se trouve l'orgue, les sièges des choristes et la tribune du ministre encadrée d'un massif de fleurs que domine un immense drapeau des Etats-Unis. Après la récitation d'un hymne, le prédicateur, se tournant vers l'assistance, prononça en excellents termes une allocution sur un thème favori des méthodistes : « Les expériences intérieures du chrétien. » Il exposa que le royaume de Dieu n'est pas seulement dans la prière, mais encore dans les réformes morales et même hygiéniques. Les auditeurs éclatèrent en applaudissements profanes, lorsqu'en langage éloquent il dénonça « l'intempérance comme le principal ennemi de Dieu. » C'était là un excellent type des sermons méthodistes dans les auditoires recrutés surtout parmi la classe moyenne. Les « terreurs de l'enfer » sont de moins en moins utilisées pour convertir les pécheurs.

Dans un travail lu en 1905 à Genève devant le 3e Congrès international du christianisme libéral et progressif, un membre bien connu de l'Eglise unitaire, l'honorable Samuel J. Barrows, rendait justice en ces termes à l'influence émancipatrice du

méthodisme : « Il en est de la damnation des païens comme de la damnation des enfants morts sans baptême. C'était un dogme pour toutes les confessions catholiques et protestantes : hors de l'Eglise point de salut, et si nous en croyons Calvin, il n'y avait de salut assuré que pour les élus.... En Angleterre et en Amérique l'apparition du méthodisme, qui n'était pas un mouvement intellectuel mais une interprétation plus humaine et plus vivante du christianisme, a puissamment contribué à l'abandon des idées calvinistes [1]. »

C'est un fait reconnu que les procès en hérésie, les expulsions de pasteurs et de fidèles, peut-être même les scissions pour motifs doctrinaux, deviennent de plus en plus rares parmi les sectes protestantes des Etats-Unis, et pourtant jamais les opinions n'ont été plus divergentes sur les points de la théologie chrétienne regardés autrefois comme essentiels. L'intérêt religieux est ailleurs.

Cette observation ne s'applique pas seulement aux méthodistes, mais encore aux baptistes, aux luthériens, aux presbytériens, surtout aux quakers, qui de tout temps ont manifesté leur activité dans les mouvements pour la réforme des prisons, la protection de l'enfance, les progrès de l'arbitrage, etc. Le même phénomène se remarque jusque dans les organisations religieuses les plus attachées à la tradition ecclésiastique, telles que l'Eglise épiscopale, branche américaine de l'anglicanisme.

Cette Eglise se présente, en concurrence avec l'Eglise romaine, comme l'héritière légitime et la continuatrice ininterrompue de la Grande Eglise des premiers siècles. Voici peut-être une centaine d'années que la branche américaine a laissé tomber les clauses du symbole d'Athanase qui vouent les hérétiques à la damnation éternelle. Bien qu'elle renferme encore des congrégations très orthodoxes et qu'elle reproduise dans son sein presque toutes les nuances de l'anglicanisme, depuis le ritualisme de l'Eglise haute jusqu'à la bibliolâtrie de l'Eglise basse, elle a surtout évolué dans la direction de l'Eglise large, non seulement en ce que, désormais elle supporte, jusque dans ses chaires, les affirmations

1. *Actes du IIIe Congrès du christianisme libéral et progressif*. Genève, 1906, pp. 149 et suiv.

les plus hardies de l'exégèse et de la philosophie contemporaines, mais encore en ce que, sans cesser d'être la plus fashionable des Eglises américaines, elle s'occupe avant tout d'œuvres pratiques. Les Eglises épiscopales les plus riches de New-York ont même refusé de suivre leurs paroissiens dans l'émigration qui entraîne graduellement les classes aisées vers le nord de la ville, et cela afin de rester en contact avec les éléments populaires.

M. Bargy trace un intéressant tableau des œuvres organisées par une de ces congrégations épiscopales, Saint-Barthélemy : on y trouve une école du dimanche, une crèche, une école industrielle, un gymnase, des cours commerciaux, un club d'hommes, un club de femmes, un cercle musical, un cercle littéraire, des réunions périodiques de femmes mariées, une classe de cuisine, une classe de danse pour les deux sexes; un jardin suspendu où l'on cultive des légumes et des fleurs sur le toit d'un *sky-scraper;* une pension pour ouvrières, un atelier de secours, une maison de vacances, etc. Ajoutez-y un bureau de placement dont le budget annuel dépasse 25.000 francs en recettes et en dépenses; enfin, une association de prêts qui, en sept mois, avait prêté plus de 400.000 francs sur des principes rigoureusement commerciaux. Ainsi se trouve évité le péril que le recteur de Saint-Barthélemy dénonçait en ces termes dans son rapport de 1899 : « La religion est une force spirituelle. Mais une force spirituelle qui se borne aux choses spirituelles est une force spirituelle avortée, qui cessera un jour et d'être spirituelle et d'être une force[1]. »

L'Eglise épiscopale et les diverses confessions qui suivent son exemple tendent ainsi à devenir ce que représente chez nous la conception de l'université populaire. Cependant, pour constituer et soutenir toutes ces institutions, il faut de l'argent dans les sept paroisses épiscopales de New-York, les quêtes dans ce but produisent annuellement plus de 5 millions de francs! Il est à remarquer — et c'est encore le rapport de Saint-Barthélemy qui le constate — que l'assiduité des fidèles se porte plutôt sur l'école dominicale que sur l'office proprement dit; il est vrai que le pasteur a introduit, dans cette classe, des lectures, des hymnes et une allocution, ce qui en fait un service divin d'un nouveau genre.

1. Bargy. *Religion aux Etats-Unis*, pp. 228 et suiv.

Il est intéressant de constater que, aux Etats-Unis, même les catholiques ne sont pas restés étrangers au rapprochement des Eglises. Sans doute, ils ont généralement soutenu la liberté religieuse, quand ils étaient en minorité et particulièrement au sein des peuples protestants. Toutefois, en Amérique, ils ont été plus loin et, par leur franche attitude dans les questions sociales aussi bien que religieuses, ils ont réellement constitué une variété américaine du catholicisme romain.

## L'Eglise catholique.

Le premier trait du catholicisme américain, ou — si on préfère cette expression — de l'américanisme catholique, c'est le désir de s'entendre avec les autres confessions religieuses pour la réalisation des objets communs à toutes les religions, — ce qui implique une tolérance et même des égards réciproques. — Sans remonter aux colonisateurs catholiques du Maryland qui, dès 1649, proclamaient la liberté de toutes les Eglises chrétiennes « afin, disait leur charte, d'assurer les bienfaits de la liberté et de la charité réciproques parmi les habitants, » il est certain que les prêtres américains ont entretenu de tout temps des relations confraternelles avec les ministres des autres sectes. C'est ainsi qu'en 1830, lors de l'ordination de Ezra Stiles Gannett dans une église *unitaire* de Boston, nous voyons un ministre catholique assister officiellement à la cérémonie, présidée par Channing[1]. Cette tendance a atteint son point culminant au congrès de Chicago, où le cardinal Gibbons n'a pas hésité à saluer en ces termes les ministres protestants, juifs, mahométans, bouddhistes et même païens présents à l'ouverture des travaux : « Si nous ne pouvons nous accorder sur les matières de foi, je rends grâce à Dieu qu'il y a du moins un terrain sur lequel nous pouvons nous trouver unis : celui de la charité, de l'humanité et de la bienveillance réciproques[2]. » Et, dans la dernière séance, l'ancien président de l'université catholique de Washington, Mgr Keane,

1. W. C. Gannett. *Ezra Stiles Gannett, a Memoir*. Boston, 1875, p. 74.
2. Barrows. *World's Parliament of Religions*, t. I, p. 80.

en dissertant sur la religion de l'avenir, disait à son tour : « En nous regardant les uns les autres dans les yeux, nous avons reconnu que la condition indispensable pour réaliser l'unité dans la vérité, c'est d'écarter tout esprit d'hostilité et de suspicion. afin de nous rencontrer sur une base de sincérité et de charité réciproques[1]. »

Un second trait, après la tolérance, c'est le patriotisme, l'acceptation nette et sincère des principes qui sont à la racine de la Constitution américaine, y compris la séparation de l'Etat et des Eglises[2]. Dès l'origine, l'Eglise catholique s'est attribué la mission d'*américaniser* les émigrants de sa confession, quelles que fussent leur langue et leur race. « J'ai appelé l'Amérique — disait l'archevêque de Saint-Paul, Monseigneur Ireland — la nation providentielle. Comme je crois que Dieu règne sur les hommes et les nations, je crois aussi que la République des Etats-Unis a une mission divine à remplir. Cette mission consiste à préparer le monde par l'exemple et l'influence morale au règne de la liberté humaine et des droits de l'homme[3]. » — « Le gouvernement des Etats-Unis, disait de son côté le P. Hecker, est préférable, pour les catholiques, à toutes les autres formes[4]. »

Un troisième trait c'est l'importance primordiale attachée à l'*action* présentée comme la forme supérieure de la piété : « Notre siècle, écrivait Mgr Ireland, n'est pas un siècle de martyrs, d'ermites, de moines. Ce ne seront vraisemblablement plus les types de la perfection chrétienne. — Le sermon par excellence que les catholiques doivent prêcher aujourd'hui est le sermon de l'action laïque[5]. »

Rien de plus instructif que le discours prononcé au Congrès de Chicago par Mgr Keane *contre* la pauvreté : « Je voudrais tracer une distinction entre la pauvreté et le dénuement. Le Christ a dit : « Heureux les pauvres, » mais il n'aurait jamais qualifié ainsi des gens dénués de tout[6]. » Le vénérable prélat disait

1. Barrows, *id.*, t. II, p. 1331.
2. F. Brunetière. *Le Catholicisme aux Etats-Unis*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er novembre 1898.
3. Jules Tardivel. *La situation religieuse aux Etats-Unis*. Paris, 1900, p. 51.
4. Idem, p. 53.
5. *Ave Maria*, du 22 juillet 1899.
6. Bonet-Maury. *Congrès des religions*, p. 219.

encore : « Les grandes questions de l'avenir seront des questions sociales, concernant l'amélioration du sort des multitudes populaires. — Il est d'une importance capitale pour l'Eglise de se ranger et avec fermeté du côté de l'humanité et de la justice à l'égard des masse[1] ! » — Il ne faut, dès lors, pas s'étonner si, lorsque Rome eut lancé un décret d'excommunication contre les Chevaliers du Travail, le cardinal Gibbons s'interposa avec soixante-dix évêques sur soixante-seize, si bien que le Pape dut suspendre la mesure.

Dans le même courant d'idées un esprit religieux de haute valeur, le P. Hecker, a fondé à New-York la Compagnie des Paulistes, un ordre essentiellement militant, mais dont toute l'activité est dirigée vers l'amélioration morale et matérielle autant que vers l'évangélisation des classes laborieuses.

Ce religieux, qui est peut-être la plus grande figure du catholicisme américain, ne s'était converti à l'Eglise romaine qu'après avoir passé du protestantisme au transcendantalisme. Entré dans l'ordre des Rédemptoristes, il en avait été solennellement exclu, en 1857, pour être venu à Rome solliciter, sans l'aveu de ses supérieurs, l'autorisation d'instituer une branche spéciale de l'ordre à New-York. Mais Pie IX le releva presque aussitôt de la condamnation et l'autorisa à fonder en Amérique un ordre nouveau, la Congrégation des Paulistes.

Les membres de cette corporation devaient se tenir constamment prêts à servir la cause du progrès religieux et moral, tantôt par l'exercice du ministère paroissial, tantôt par la prédication, les conférences, les publications ; voire le journalisme. « C'est, disait le P. Hecker, parce que l'Eglise n'a pas fait son devoir qu'il s'est formé tant de sociétés laïques de réforme, de tempérance, etc.... Elle pourvoit au salut de l'âme par des moyens spirituels, tels que la prière, la pénitence, l'eucharistie et les autres sacrements ; il lui faut maintenant pourvoir au salut et à la transfiguration du corps par des sacrements terrestres[2]. »

C'est précisément ce désir de mettre davantage le devoir religieux dans l'action qui a amené les catholiques américains à

1. Brunetière, article cité, p. 165.
2. Bargy, *Religion aux Etats-Unis*, p. 178.

accueillir avec joie — l'aurait-on cru? — la proclamation de l'infaillibilité papale. Désormais le dogme c'était l'affaire du Pape; il n'y avait plus à s'en préoccuper : « La définition du Vatican, écrivait le P. Hecker, nous donne toute liberté de tourner notre attention vers d'autres objets et de cultiver d'autres vertus.... Nous allons mettre en pratique la partie positive de la religion[1]. »

Un quatrième trait, qui résume un peu les trois autres, c'est la ferme intention de marcher « avec le siècle, » de réconcilier l'Eglise avec la culture moderne : « Nous, les Américains, écrivait Mgr Keane, nous croyons, dans la simplicité de notre cœur, que nous ne saurions trop étroitement sympathiser avec les idées du siècle où la Providence nous a fait naître[2]. »

Mgr Ireland disait, de son côté, dans un discours prononcé à Baltimore : « Notre travail est dans le présent, non dans le passé. C'est une erreur de vouloir mieux comprendre le XIIIe siècle que le XIXe.... Le monde est entré dans une phase toute nouvelle. Le passé ne reviendra pas; la réaction est le rêve de ceux qui ne voient pas et n'entendent pas; qui, entièrement oublieux du monde vivant derrière eux, vont s'asseoir aux portes des cimetières, pleurant sur des tombes qui ne se rouvriront jamais[3]. »

On conçoit la défiance et même l'indignation que de pareilles déclarations ont suscitées parmi les partisans de l'ultramontanisme, et, en particulier, chez les jésuites, les adversaires naturels de tout mouvement libéral aussi bien en politique qu'en religion. Sous le stimulant de leurs dénonciations, Rome finit par s'émouvoir. Une première attaque dirigée contre l'américanisme fut l'injonction d'établir partout aux Etats-Unis des écoles confessionnelles, en concurrence avec les écoles publiques dont l'Amérique est si justement fière. Il y eut grand scandale en Europe, quand on apprit que non seulement Mgr Ireland se refusait à combattre ces dernières, mais encore que, sur plusieurs points de son diocèse, il avait appliqué à des écoles confessionnelles le régime des écoles publiques. L'éminent prélat s'en tira pour cette fois; mais on lui enjoignit de ne plus recommencer[4].

1. Bargy, *Religions aux Etats-Unis*, p. 197.
2. Brunetière, article cité, p. 167.
3. Tardivel. *Situation religieuse aux Etats-Unis*, p. 56.
4. Tardivel, *id.*, p. 171 et suiv.

Quelque temps après la mort du P. Hecker, parut un récit de sa vie, dû à la plume d'un de ses disciples, le P. Elliot. L'ouvrage, que précédait une préface de Mgr Ireland, contenait une apologie très nette de l'américanisme. Dès que la traduction française par l'abbé Klein eut paru à Paris, en 1898, elle fut prise à parti par différents membres de la Société de Jésus, notamment par le P. Delattre et le P. Maignen. Le pamphlet de ce dernier contenait de telles attaques contre l'épiscopat américain que l'archevêque de Paris refusa l'*imprimatur*, mais l'auteur fut plus heureux à Rome même. Sur la plainte de Mgr Ireland, Léon XIII commença par déclarer confidentiellement qu'il n'y était pour rien et qu'il désapprouvait l'octroi de l'*imprimatur;* mais, quelques semaines plus tard, paraissait une lettre du Pape au cardinal Gibbons où Sa Sainteté déclarait réprouver « ces opinions dont l'ensemble est désigné par plusieurs sous le nom d'américanisme, » notamment les propositions suivantes : 1° que l'Eglise, pour mieux sympathiser avec le siècle, devait laisser dans l'ombre certains points de sa doctrine; 2° qu'après la définition de l'infaillibilité papale, il doit être permis à chaque fidèle de développer son initiative et son activité; 3° que l'Esprit saint inspire les fidèles sans intermédiaire nécessaire; 4° qu'il faut préférer les vertus *naturelles* aux vertus *surnaturelles;* 5° qu'il y aurait des vertus actives et des vertus passives, ces dernières convenant mieux aux siècles passés; 6° que les vœux de certains ordres religieux sont contraires au génie de notre époque, en ce qu'ils restreignent trop les limites de la liberté humaine.

Mgr Ireland, sommé de se prononcer, déclara accepter sans réserve le jugement pontifical; mais il ajouta que l'américanisme ainsi défini n'était pas celui dont il s'était fait l'apologiste. Nous n'avons pas à intervenir dans la querelle; il n'en est pas moins vrai que cette lettre papale a porté un coup sensible aux velléités émancipatrices du catholicisme américain, et, en particulier, à l'ordre des Paulistes, — bien qu'à vrai dire elle n'ait guère arrêté ceux-ci dans l'organisation de leur prosélytisme pratique. — Les auteurs de la *Vie du P. Hecker* durent s'engager à retirer les exemplaires encore dans le commerce. Le fondateur des Paulistes attendra longtemps sa canonisation.

Ce qui augmente la gravité de la crise, c'est que le catholicisme

n'a pas réalisé aux Etats-Unis les conquêtes numériques sur lesquelles il se croyait en droit de compter. Il est très vrai qu'en un siècle et demi il s'est élevé de 40.000 ou 10.000 fidèles à environ 10 millions[1]? Mais presque tous les écrivains catholiques sont d'accord pour reconnaître que les conversions protestantes ont été presque nulles; que l'augmentation du nombre des fidèles est due exclusivement aux émigrants d'Europe, et même que si l'Eglise n'avait vu une partie de ses ouailles lui échapper, elle devrait être aujourd'hui deux ou trois fois plus nombreuse. Suivant les uns, la faute en est à la neutralité de l'école publique, à l'influence des sociétés secrètes, au manque de prêtres, à la dispersion des familles, enfin à l'ambiance, la « terrible ambiance » de l'esprit américain[2]. Suivant les autres, l'origine du mal serait, au contraire, dans les hésitations de l'Eglise, à devenir franchement, comme l'écrivait le P. Hecker, « une religion dont les limites se confondent avec celles de notre territoire et dont l'esprit s'harmonise avec celui de nos institutions libres[3]. » — J'estime qu'il y a du vrai dans les deux explications.

Où est le remède? C'est ici que s'accentue l'antagonisme des deux écoles. Suivant les américanistes, il faudrait accepter les conditions de la liberté et conquérir l'opinion par le dévouement aux œuvres sociales. Aux yeux des autres, « les Allemands et les Jésuites, » comme les qualifie Mgr Ireland, il faudrait, au contraire, retarder par tous les moyens possibles l'assimilation américaine des nouveaux débarqués; développer dans l'Eglise les exercices de piété; multiplier les couvents; accentuer la discipline; surtout imposer aux familles la fréquentation de l'école cléricale; au besoin, constituer, sur le terrain politique, un parti confessionnel dirigé par l'épiscopat, lui-même étroitement soumis à l'autorité romaine.

Quel parti finira par l'emporter? Ce n'est pas seulement l'avenir de l'Eglise catholique aux Etats-Unis qui se trouve en jeu, mais encore — ce qui est plus grave à notre point de vue — ce

1. Cette évaluation serait trop élevée de 2 millions 1/2, d'après la statistique reproduite plus haut; cependant le chiffre de 10 millions me paraît plus vraisemblable.

2. M. Tardivel qualifie cette ambiance de « malaria morale. » *Situation religieuse aux Etats-Unis*, p. 268.

3. Bargy. *Religion aux Etats-Unis*, p. 181.

sont la paix et le progrès religieux de la démocratie américaine, à laquelle ont été épargnés jusqu'ici les maux des luttes confessionnelles dans le domaine politique ; — c'est l'admirable système des écoles publiques qui a réalisé le véritable esprit de la neutralité et de la tolérance scolaires ; — c'est peut-être aussi le grand principe de la liberté religieuse, proclamé et appliqué par les fondateurs de l'Union avec une largeur sans pareille sur le vieux continent. — Tout dépendra des chefs qui seront appelés à recueillir, dans un avenir plus ou moins prochain, la succession du cardinal Gibbons, de Mgr Ireland et de leurs vaillants collaborateurs.

Si Rome entend pousser les choses à l'extrême, ne s'en suivra-t-il pas un schisme ? Il ne faudrait pas trop y compter. Depuis le concile de 1870, l'Eglise catholique est tout entière orientée vers l'obéissance du Pape, même quand celui-ci n'est que le porte-voix des congrégations romaines. Rappelons-nous, en Allemagne, le lamentable échec du vieux catholicisme. Aux Etats-Unis, Rome veut accumuler bien des ruines et subir bien des pertes ; elle sera obéie des siens jusqu'à extinction. *Sint ut sunt aut non sint.* Tout au plus verra-t-on s'y multiplier les « évasions » toujours plus faciles dans les pays protestants et particulièrement aux Etats-Unis, parce qu'elles n'y entraînent ni déchéance ni discrédit.

## Spirites et Théosophes.

Le mouvement général que je viens d'esquisser n'est pas sans présenter certaines déviations. Dans ce pays qui semble toujours à l'état de fermentation religieuse, on voit encore se produire des sectes étranges : les unes semblent un défi au bon sens ; les autres se mettent ouvertement en contradiction avec les tendances de la société moderne. Tels étaient naguère les groupes, connus sous le nom de *shakers* ou trembleurs, *harmonistes*, *séparatistes*, *perfectionistes*, etc., qui avaient constitué le communisme sur une base religieuse et qui, s'ils n'ont pas tous disparu, achèvent de s'éteindre ou de se transformer sous la pression du milieu social[1]. Telles étaient plus récemment les multitudes

1. Voir pour ces sectes, telles qu'elles existaient encore il y a une quarantaine d'années : HINDS. *American Communities*. Oneida, 1878, et les intéressants

fanatisées qui avaient remis entre les mains du prophète Dowie la direction de leur conscience, de leur conduite et de leurs capitaux, pour le suivre dans sa cité de la Nouvelle-Sion, où, jusque naguère, il régnait en maître absolu, aux portes de Chicago, sur un territoire de 2. 640 hectares, en attendant la seconde venue du Christ[1]. Il est à remarquer que toutes ces sectes comportent non seulement un plan de réforme sociale, mais encore que la refonte de la société est généralement le principal objet de leur organisation, voire l'explication de leur succès temporaire; en tout cas, le prétexte qui maintient le groupement de leurs adeptes.

J'ai eu précédemment l'occasion de montrer comment la croissance du mormonisme est due surtout à sa sollicitude pour les intérêts matériels de ses adhérents. Aussi ne manque-t-il jamais d'opposer le tableau de ses œuvres aux résultats obtenus, dans le même domaine, par les confessions qui représentent la religion des gentils.

Je ne m'étendrai pas sur les spirites qui ne constituent point des Eglises proprement dites, mais qui n'en forment pas moins des groupes assez multipliés. Ils n'ont, au reste, d'autre prétention que de se poser en « investigateurs des phénomènes psychiques, » et ils ne semblent professer d'autre doctrine commune que la croyance à la possibilité d'entretenir des rapports avec les âmes des défunts. Ils sont parfois cruellement exploités par des médiums; mais leur foi est en général suffisamment robuste pour survivre à ces mésaventures. Ils ne mêlent guère la réforme sociale à leurs séances spirituelles; cependant l'on m'a assuré qu'ils s'enrôlent fréquemment dans le socialisme. C'est le même phénomène qu'on a observé parmi nos populations ouvrières dans le Hainaut et le pays de Liège.

ouvrages de Herworth Dixon : *New America* et *Spiritual Wifes*. — D'après l'annuaire *Social Progress* de 1905, il n'y aurait plus que cinq communautés de ce genre, et la plus nombreuse ne dépasserait pas 1.700 âmes.

1. Dowie est un illuminé, mais non un imposteur. C'est sa sincérité qui l'a compromis. Après avoir fondé une véritable puissance financière avec l'argent de ses adeptes, il se crut appelé à convertir le monde et s'en alla combler d'in tives, dans le style de son prédécesseur biblique Elie, tour à tour les habitants de New-York, de Berlin et finalement de l'Australie. L'issue piteuse de ses tentatives, aggravée par l'échec de la colonisation religieuse qu'il avait tentée au Mexique, provoqua chez ses adeptes un désappointement qui, dit-on, vient d'aboutir à sa déposition par les habitants de Sion. Je ne sais s'il y a quelque avenir pour la secte elle-même.

Parfois confondus dans l'opinion avec les spirites, mais en réalité absolument distincts dans leur doctrine et leur organisation, se trouvent les adhérents de la Société théosophique qui, d'après son principal organe, le *Theosophic Messenger*, compte aux Etats-Unis 70 cercles ou branches en activité. Son quartier général est dans l'Inde, à Adyar, où réside son président, le colonel Olcott. « La société, disent ses statuts de 1879, n'a aucun rapport avec la politique, les règles de caste et les observances sociales; elle est non-sectaire (*un-sectarian*); elle ne réclame de ses membres l'adhésion à aucune formule de croyance. » Elle a cependant plusieurs objets positifs qu'elle énumère de la sorte : « 1° Former un noyau de fraternité universelle entre les hommes, sans distinction de croyance, de sexe, de caste ou de couleur; 2° encourager l'étude comparée des religions, des philosophies et des sciences; 3° investiguer les lois inexpliquées de la nature et les pouvoirs latents dans l'homme. »

En réalité, les théosophes possèdent une doctrine philosophique qui repose sur la loi du *Karma* et sur l'hypothèse des réincarnations. Ils regardent l'univers comme l'évolution d'un principe mystérieux qui arrive à prendre conscience de lui-même dans l'homme, grâce aux révélations de quelques esprits en possession d'une sagesse supérieure. La vie de chaque individu est une succession d'existences où les conditions sont chaque fois rigoureusement déterminées par les actes posés dans l'existence antérieure. C'est-à-dire que nous nous trouvons là en présence d'un véritable néo-bouddhisme qui, du reste, ne répudie pas ses origines orientales[1].

Il est incontestable qu'ici encore l'influence est plutôt moralisante : « Quand on a réalisé le fondement de la fraternité universelle, dit un tract récemment publié à Chicago; quand chacun a appris qu'en faisant du tort à son frère, il se nuit à lui-même; quand le Karma et la réincarnation ont généralisé la

1. Ce néo-bouddhisme n'est pas la seule religion orientale qui ait trouvé des prosélytes en Amérique. D'après un récent article de M. Carus, publié dans l'*Open Court*, le babisme de la Perse compterait à Chicago plusieurs milliers d'adhérents groupés sous la dénomination des Béhaïstes, d'après le nom de Beha Ullah, le successeur de Bab, qui aurait donné à la secte une doctrine plus cosmopolite tendant à fusionner les trois grandes religions monothéistes : l'islam, le judaïsme et le christianisme.

conviction que tout acte antifraternel se retourne finalement contre son auteur, dans cette vie ou dans une autre, la tendance à l'égoïsme s'en trouve paralysée et l'âge d'or n'est pas loin. » — Les théosophes, toutefois, comme les méthodistes, s'attachent plus au perfectionnement individuel qu'au progrès social, avec cette différence que les méthodistes agissent surtout par le sentiment, tandis que la théosophie rappelle plutôt l'attitude prise jadis par les gnostiques sur la frontière du christianisme.

### Chrétiens scientifiques.

M. Boney, le distingué organisateur des congrès auxiliaires, à l'exposition de Chicago, disait, en y installant le congrès particulier des *Christian Scientists* : « Il ne s'est produit, en ces derniers temps, aucune manifestation de la Providence dans les affaires humaines plus évidentes que le succès du groupe connu sous le nom de Chrétiens scientistes, appelés à proclamer la véritable harmonie entre la religion et la science[1]. » Sans partager cet enthousiasme, je dois reconnaître que l'histoire religieuse de la fin du XIX^e^ siècle offre peu de phénomènes plus extraordinaires.

En 1866, la veuve d'un colonel américain se figura avoir été guérie d'une maladie grave par le seul jeu de ses facultés mentales. C'était mistress Mary Baker, la « Mère, » comme l'intitulent ses fidèles — le « Guide » (*Leader*) comme elle préfère s'entendre dénommer, — la « Révélatrice et Fondatrice de la science chrétienne. » Après plusieurs années, passées à approfondir et à développer sa découverte, elle créa, en 1876, avec le concours de six adeptes, la première *Christian Scientist association*.

Parmi ces six fidèles figurait le docteur Eddy, qu'en 1876 elle épousa en secondes noces, mais qu'elle perdit en 1882. En 1879, ayant porté à 27 le chiffre de ses adhérents, elle avait fondé à Boston une congrégation indépendante, sans *credo* formel, qu'elle intitula l' « Eglise scientiste du Christ, » où elle assuma les

1. BARROWS, *Parliament of Religions*, t. II, p. 418.

fonctions pastorales. Cette congrégation eut des débuts assez tourmentés; cependant, en 1894, le nombre de ses membres s'était tellement accru que, l'année suivante, mistress Eddy put s'installer dans un temple de granit qui avait coûté à la générosité des fidèles plus d'un milion de francs!

Déclinant les fonctions de ministre, elle se contenta désormais du titre de « pasteur émérite, » ajoutant que les seuls ministres de son Eglise seraient la Bible, spirituellement interprétée, et son propre traité (parvenu aujourd'hui à son trois cent onzième mille): *Science et Santé avec clef des Ecritures*[1]. En ce moment, la secte comptait déjà 36 branches locales, avec 214 lieux de culte. En 1904, elle possédait 819 branches et 850 lieux de culte. Le chiffre de ses membres dépasse 80.000 et s'accroît tous les jours. Ils se recrutent dans tous les rangs de la société, mais surtout au sein des classes aisées et, en particulier, parmi les femmes[2]. Il n'y a plus, aux Etats-Unis, de ville quelque peu importante qui ne possède son temple scientiste, et souvent ce sanctuaire figure parmi les plus beaux édifices religieux de la localité. A Boston même la « Première Eglise » se voit déjà forcée de se construire un nouveau local qui, d'après le projet, doit coûter deux millions de dollars (10 millions de francs). « Désormais, a pu s'écrier mistress Eddy, nous ne sommes plus seulement l'Eglise militante, mais l'Eglise triomphante! »

Mistress Eddy est aujourd'hui une vieille dame de plus de quatre-vingts ans, toujours en possession des facultés intellectuelles et organisatrices qui ont assuré le succès de son œuvre. Sa photographie nous présente une physionomie ouverte, avenante, éveillée, où la douceur du sourire corrige l'énergie du regard. Ses adhérents ne prononcent son nom qu'avec vénération; ses moindres remarques sont recueillies comme paroles d'évangile. Certains enthousiastes ont voulu la traiter comme une seconde incarnation du Christ, honneur qu'elle a eu le bon sens de

1. MARY BAKER G. EDDY. *Science and Health with Key to the Scriptures.* Boston, 1904, 1 vol. in-8 de 700 pages.

2. Le christianisme scientiste déclare sans ambages que la femme est supérieure à l'homme, d'abord parce qu'elle a été créée après lui et qu'elle n'a pas été façonnée avec la poussière de la terre, ensuite parce que la mère du Christ était une femme et que la révélatrice du christianisme scientiste en est une également.

décliner, bien qu'en général elle accepte assez facilement les hommages enthousiastes de ses fidèles.

L'ouvrage qui renferme l'essence de sa doctrine est très diversement apprécié. Elle assure elle-même, sur la foi de nombreux témoignages, que la simple lecture de ce traité a guéri « nombre d'affections chroniques et aiguës, qui avaient défié les soins médicaux. » — Je n'ai été guéri d'aucune affection chronique ou aiguë — peut-être parce que je n'en avais point ; — cependant je ne puis pas non plus partager l'avis de ceux qui traitent ce livre de vulgaire logomachie. On y trouve tout au moins le sujet d'une étude intéressante sur les conditions de ce qu'on peut nommer les *mind-cures*, les guérisons par suggestion psychique. Je me bornerai ici à dire quelques mots de la base doctrinale sur laquelle la fondatrice du christianisme scientiste a assis tout son système.

C'est une sorte d'idéalisme transcendantal qui s'occupe surtout du problème du mal, mais qui l'aborde exclusivement du côté métaphysique. A entendre mistress Eddy, l'unique réalité est l'Esprit absolu dont l'esprit humain est une parcelle et un reflet. Cet esprit suprême auquel on donne le nom de Dieu se confond avec la bonté, la vérité, la vie, la justice, l'amour. Son existence ne peut dès lors se concilier avec la réalité du mal, pas plus qu'avec la réalité de la matière. Le péché et la maladie sont des simples erreurs de l'esprit humain, due à l'action illusionnante des sens. Pour s'en débarrasser, c'est donc sur l'esprit qu'il faut agir, en dissipant ses illusions. Tel est le but essentiel de la religion, qui vise ainsi à devenir une science, — je dirais plus volontiers une gnose, si le scientisme chrétien ne se désintéressait de tous ses antécédents historiques, en dehors de la vague exégèse par laquelle il s'efforce d'interpréter les évangiles.

Les chrétiens scientistes acceptent Jésus comme une incarnation divine. Mais, en insistant surtout sur les guérisons miraculeuses qui lui sont attribuées, ils nient que ce soient là des miracles proprement dits : Jésus n'a fait qu'appliquer les lois générales de la nature spirituelle. Ces lois, il les a enseignées à ses disciples. Malheureusement l'Eglise les a laissées se perdre, et c'est mistress Eddy qui les a retrouvées.

Même la résurrection du Christ n'est qu'un fait naturel ; elle

ne diffère de ses autres guérisons qu'en degré et non en nature. Mistress Eddy ne va pas jusqu'à promettre à ses adeptes l'immortalité dans l'existence présente. Cependant elle n'hésite pas à déclarer que sa méthode peut considérablement prolonger la vie : « Depuis 1887, écrivait-elle en 1904, je n'ai constaté que 14 décès dans les rangs de mes 5.000 étudiants. Les recensements officiels, depuis la publication de mon livre, établissent que la longévité s'est accrue[1]. » On peut se demander si une bonne part de ce résultat n'est pas attribuable aux progrès de la médecine, de l'hygiène et de la sociologie, qui inspirent tant de dédain à mistress Eddy. Cependant je ne prétendrai pas qu'elle-même n'y est pour rien, si, comme elle le dit, ses recrues lui viennent « plutôt des cimetières que des églises, » allusion aux convertis qu'elle a gagnés par leur guérison même.

Il serait trop long de résumer les méthodes curatives des *Christian scientists*, que mistress Eddy, décrit dans son traité. Elles partent de ce principe que toute maladie provient d'une crainte et d'une croyance. Détruisez celles-ci et vous aurez détruit la maladie. Démontrez donc à votre patient qu'il ne peut pas être malade, parce que la maladie n'existe pas et quand il sera suffisamment édifié, enseignez-lui la doctrine scientiste qui achèvera sa guérison. Parmi les catégories d'affections qui ont été ainsi traitées avec succès, à en juger par les certificats reproduits en appendice, je relève particulièrement les suivantes : rhumatisme, névralgie, sciatique, scrofule, herpès, déformation des os, maladie de la moelle épinière, épilepsie, maux de tête, attaques bilieuses, goutte, maladies du cœur, phtisie, myopie, gastrite, anémie, prostration nerveuse, tumeurs, diverses espèces de fièvre, etc.

Pour qui se rend compte de l'influence que la volonté exerce sur l'organisme, particulièrement dans les maladies nerveuses, ces succès du christianisme scientiste n'ont rien d'invraisemblable. C'est, du reste, la contre-partie de ce qui se passe à Lourdes et encore ailleurs. Peut-être plus remarquables, et pourtant plus faciles encore à expliquer, sont les cures morales dont nos scientistes se font gloire. Des personnes dignes de foi, étran-

1. Mary Baker G. Eddy. *Miscellaneous writings*, 1 vol. Boston, 1904, p. 29.

gères à la secte, m'ont cité personnellement des cas où quelques semaines de traitement avaient amené une réforme persistante chez des joueurs, des débauchés, des alcooliques et même des... fumeurs. Faut-il s'étonner si du coup non seulement le malade, conscient de son changement intérieur, mais encore sa famille, ont été gagnés à la religion qui avait réalisé ce miracle par des procédés naturels?

Je visitai, un dimanche matin, le principal temple que les chrétiens scientistes de New-York ont élevé au coin de la 96e rue, en face du Central Park. C'est un bel et spacieux édifice de marbre, construit avec tous les perfectionnements modernes. Au rez-de-chaussée se trouve un grand *hall*, éclairé par des vitraux qui laissent passer un demi-jour mystérieux et pourvu d'un des orgues les plus harmonieux qu'il m'ait été donné d'entendre. Le service qui s'y célèbre reproduit le type ordinaire des offices protestants avec son alternance d'hymnes, de prières et de lectures, coupée par un sermon[1]. L'intérêt était plutôt au premier étage, que j'atteignis à l'aide d'un ascenseur. On y trouve les *cure-rooms*, ou cabinets de guérison, véritables boudoirs qu'ornent tous les raffinements de l'élégance féminine.

C'est là que les patients séjournent à tour de rôle, quelquefois pendant plusieurs heures, pour se soumettre à des cures mentales qui n'impliquent aucun procédé d'hypnotisme, mais seulement des conversations, des méditations et des lectures. J'ai vu entrer dans un de ces cabinets un bébé maladif que sa mère portait sur les bras. Dans ce cas, on prétend agir sur l'enfant à travers les parents! C'est la mère qui fait la cure; c'est l'enfant qui en profite.

Contrairement à ce qui se passe d'ordinaire en Amérique pour les sectes fondées par de puissantes individualités, j'incline à croire que même la disparition de la Mère n'entraînera pas la disparition de son Eglise. Le christianisme scientiste a conquis une place à part parmi les communions américaines; il est probable qu'il la gardera et il est certain qu'il y rend quelques services. Toutefois, il me paraît se tenir à l'écart de la direction

1. Chaque congrégation a deux lecteurs, un homme et une femme, qui doivent invariablement emprunter leurs textes à la Bible et au traité de mistress Eddy (*Church Manual of the First Church of Christian Scientists*. Boston, 1904, p. 31).

sociale dans laquelle nous avons vu nettement s'engager les courants religieux des Etats-Unis. Non qu'il se désintéresse des questions sociologiques, mais en prétendant appliquer aux maux de la société la même panacée qu'aux maladies des individus, il se met autant en contradiction avec les enseignements rationnels de la sociologie qu'avec les découvertes de la médecine et de l'hygiène. C'est une erreur, à l'en croire, de chercher la cause principale du malaise économique dans l'inégalité des conditions, le paupérisme, la concentration des capitaux, l'exagération de la concurrence et le développement excessif de l'invidualisme. « Le vrai remède, dit-il, est dans le sentiment de l'irréalité de la matière, lequel élèvera les hommes au-dessus des appétits matériels, dans la conscience de leur unité substantielle en Dieu, qui les amènera à se regarder comme frères[1]. »

Que de philosophies et même de religions ont déjà tenu ce langage !

### Les Réveils.

Tout le monde a entendu parler des *revivals* qui secouent périodiquement les peuples anglo-saxons. L'Amérique a connu cinq de ces contagions qui exaltent jusqu'au sacrifice les sentiments religieux latents dans la conscience des individus, groupent les multitudes autour de prophètes improvisés, emplissent les églises vides, réforment les mœurs et engendrent des sectes nouvelles. Le premier réveil, qui remonte au milieu du XVIII^e^ siècle, fut le « retour au Christ » qui, sous l'impulsion de Wesley, se cristallisa dans le méthodisme. Le second, qui marque la fin du même siècle, mit en vedette l'idée de l'omnipotence divine, mais il fut en même temps une réaction contre le formalisme religieux. Le troisième (1830-1840) releva la valeur de l'individu écrasé sous le sombre dogme de la prédestination calviniste ; il contribua peut-être indirectement au développement du libéralisme religieux. Le quatrième (1857-1860) fut surtout une campagne contre la mondanité, le goût du luxe et

1. Cf. un article de M. Reuben Pogson. *Christian Science and Economic Reform*, dans le *Christian Science Journal* d'août 1904.

l'esprit de lucre. Le cinquième (1880-1887) coïncida avec l'invasion de l'Armée du salut, qui compte aujourd'hui aux Etat-Unis une trentaine de mille membres, y possède des biens-fonds pour plus de 10 millions, avec un budget annuel dont les dépenses dépassent 2 millions de francs. Elle poursuit non seulement la conversion des pécheurs, mais encore leur relèvement par la coopération et le travail. A cet effet elle a fondé un peu partout des crèches, des orphelinats, des asiles, des auberges, des sanatoria, des bureaux de placement, des colonies agricoles; elle fournit même à ses membres leurs denrées et leur charbon au prix de revient.

Un sixième réveil a commencé en 1904 par l'apparition des « évangélistes aggressifs; » il est dirigé surtout contre les « salons, » les débitants de liqueurs, les maisons de jeu et de débauche. A en croire un article de M. L. de Norvins dans *la Revue*, il a déjà produit des résultats merveilleux dans plusieurs grands centres industriels et même sur certaines plages populaires.

On remarquera que l'objet de ces réveils s'est de plus en plus élargi dans le sens de la moralité. Un caractère particulier des évangélistes agressifs, c'est qu'au lieu d'agir isolément comme leurs prédécesseurs, ils réclament le concours de toutes les confessions : « C'est, à tout prendre, écrit M. de Norvins, une coopérative religieuse. Ainsi, à Schenectady, il y a dix-neuf Eglises différentes: les méthodistes, les baptistes, les congrégationalistes, les presbytériens, les unitaires, les réformés hollandais, les méthodistes africains, les luthériens anglais, les catholiques, etc., et chacune de ces Eglises détache des représentants dans les rangs des « évangélistes aggressifs. »

Leurs procédés, qui impliquent l'assaut spirituel des bars, sont des plus pittoresques; mais cette description me ferait sortir de mon cadre, et je ne puis que renvoyer au curieux article de M. de Norvins ceux qui voudraient approfondir le sujet[1].

1. L. de Norvins, *Le Réveil religieux aux Etats-Unis*, dans la *Revue* (ancienne *Revue des Revues*) de mai 1905, p. 175.

## La Fédération des Eglises.

A côté de ces mouvements sporadiques et forcément transitoires, il y a les institutions permanentes qui représentent la même tendance d'une façon plus systématique et plus durable.

La force centrifuge du protestantisme a multiplié les sectes dans tout le cours du XIX[e] siècle ; il semblait que les Eglises sorties de la Réforme fussent condamnées à s'émietter dans l'individualisme. Mais il s'est produit, durant les dernières décades, un mouvement en sens contraire, qui a amené les variétés de chaque confession à se fédérer ou du moins à se rapprocher dans de véritables assises œcuméniques qui se tiennent de plus en plus à intervalles réguliers. Telles ont été les conférences pan-anglicanes, pan-méthodistes, pan-presbytériennes[1]. Depuis quelques années, de confessionnel ce mouvement tend à devenir interconfessionnel, créant ainsi des organismes d'un type nouveau.

La plus ancienne de ces institutions est l'*Alliance évangélique* ouverte à tous ceux qui admettent la divinité de Christ. Elle fut organisée en 1846, à Londres, « pour manifester et fortifier l'unité chrétienne, favoriser la liberté et l'entente religieuses dans les œuvres chrétiennes. » On l'a vue intervenir tour à tour pour la défense des catholiques scandinaves, des juifs russes et des nestoriens perses, aussi bien qu'en faveur des protestants persécutés par certains gouvernements catholiques. Dans ses assises périodiques, les questions de coopérations sociale entre les sectes ont pris une part de plus en plus importante, comme on peut s'en assurer par le programme discuté dans sa réunion de Chicago en 1893, où l'on s'est efforcé de montrer « comment les vastes ressources des diverses confessions peuvent être appliquées à résoudre les grands problèmes de la civilisation moderne[2]. »

La *Young Men's Christian Association* est une autre institu-

1. Des tentatives s'ébauchent actuellement pour réunir les méthodistes et les baptistes, qui formeraient ensemble l'Eglise la plus nombreuse des Etats-Unis.
2. BARROWS. *Parliament of Religions*, t. II, p. 144.

tion générale dont le nom indique suffisamment l'objet. Ce sont des véritables clubs de tempérance qui s'ouvrent aussi bien aux libres-penseurs qu'aux orthodoxes de toutes les confessions; mais, pour exercer les droits de membre actif, il faut faire profession de christianisme.

Parmi les organisations essentiellement américaines de création récente figure en première ligne la *Fédération des Eglises*, c'est-à-dire les groupements locaux d'Eglises, appartenant à toutes les dénominations chrétiennes, sous la direction générale d'un conseil fédératif national, la *National Federation of Churches and Christian Workers*. Dans chaque localité importante, les diverses Eglises sont invitées à constituer un comité auquel elles délèguent le soin de diriger leurs œuvres ou leurs entreprises parallèles, en vue à la fois d'attester l'unité de la religion et d'éviter les gaspillages de ressources. « La Fédération des Eglises, dit le président de la Fédération nationale, M. Alfred Tyler Perry, repose fondamentalement sur le grand fait que tous les chrétiens sont unis en Christ. On peut contester cette unité, on ne peut pas la détruire. Il est de plus en plus reconnu que les chrétiens, malgré leurs différences, attachent plus d'importance à ce qui les unit qu'à ce qui les divise.... Parallèlement à ce sentiment d'unité grandissant, les Eglises ont pris conscience de la nécessité de leur coopération, si elles veulent conquérir le monde.... Un des principaux avantages de la Fédération, c'est qu'elle reste indépendante de toute complication confessionnelle.... L'Eglise qui entre dans la Fédération ne renonce à aucune de ses affiliations ou de ses obligations confessionnelles ; elle entreprend simplement, avec le concours d'Eglises voisines, de poursuivre plus efficacement l'œuvre du Christ.... L'objet de la Fédération est double : sa tâche principale est l'évangélisation. A chaque Eglise est assigné un certain territoire; elle doit s'y assurer si tous les habitants appartiennent à une Eglise et, dans la négative, engager les indifférents à entrer dans une Eglise *de leur choix*. Son second objet se rattache à la réforme sociale. La bonne cause, dans toutes nos cités, réclame la constitution d'un organe qui exprime le sentiment unanime de la communauté chrétienne dans toutes les questions d'importance morale. »

Il faut reconnaître que cette idée d'amener les diverses confes-

sions non seulement à s'entr'aider, mais encore à faire de la propagande les unes pour les autres, ne manque pas d'originalité. Cependant, il paraît que l'œuvre a parfaitement pris pied dans toutes les localités où elle a été sérieusement tentée.

Voici, d'après le comité local de Hartford, les principaux avantages de cette organisation :

« 1° Elle est un moyen de dégager l'unité essentielle qui se constate sous toutes les distinctions confessionnelles ;

2° Elle est permanente et non transitoire. Le terrain conquis une année peut être conservé l'année suivante et servir de base à une nouvelle marche en avant ;

3° Elle réunit toutes les Eglises dans un effort commun. Leurs activités, combinées, peuvent s'aider et s'assister les unes les autres ;

4° Elle n'intervient pas dans les questions confessionnelles, mais reconnaît simplement la responsabilité commune des Eglises locales dans l'accomplissement des devoirs chrétiens ;

5° Ce n'est pas un organisme ecclésiastique. Elle n'exerce aucun contrôle sur les Eglises ;

6° Elle ne peut pas entraîner les Eglises à des dépenses exagérées. Elle n'entreprend que les œuvres approuvées par les délégués et, avant de tenter une nouvelle entreprise, elle doit d'abord se procurer les fonds nécessaires. »

La Fédération nationale publie un bulletin périodique, la *Federation Chronicle*.

### La Fraternité du Royaume.

Plus large, bien qu'opérant dans les limites du christianisme positif, se présente l'organisation connue sous le nom de *Brotherhood of the Kingdom*. Il y a une quinzaine d'années, trois pasteurs baptistes, persuadés que la fondation du royaume de Dieu sur terre constituait la doctrine centrale et la principale originalité de l'enseignement de Jésus, résolurent de créer un ordre « visant à réaliser les principes éthiques et spirituels de Jésus dans leurs aspects individuels et sociaux, sans se lier à aucune confession de foi. » De là sortit en 1893 la *Fraternité du royaume*

« en vue de raviver l'idée du royaume de Dieu dans la pensée de l'Eglise et d'aider à le réaliser pratiquement sur terre. »

Qu'entendaient par royaume de Dieu les auteurs de cette tentative? Pour eux, cette conception n'avait rien d'apocalyptique, ni même de miraculeux ou de supra-terrestre; ce n'était pas davantage une métaphore pour désigner la régénération intérieure : « Si la régénération commence dans le cœur, elle ne doit pas s'arrêter là, mais se porter au dehors. » En réalité, le royaume de Dieu consiste à réaliser librement par amour la volonté divine, en menant une vie pure et en pratiquant la justice envers ses semblables, afin de préparer l'avènement d'une cité idéale sur terre.

Les membres souscrivent chacun les engagements suivants :

1° Donner, par leur propre vie, l'exemple de l'obéissance à la morale de Jésus;

2° Propager les enseignements de Jésus dans la conversation, la correspondance, la chaire, la tribune, la presse.

3° Mettre en lumière les aspirations sociales du christianisme et inculquer au sein des Eglises les enseignements du Christ relatifs à l'emploi des richesses;

4° Se tenir en contact avec les classes populaires et infuser l'esprit religieux dans les tentatives de réforme sociale;

5° Etendre l'action de la fraternité par des meetings, des conférences, des articles;

6° Faire des rapports périodiques sur les résultats de leur activité individuelle;

7° Se procurer les uns aux autres les moyens d'exercer leur propagande.

« Ce programme, écrit le secrétaire de la Fraternité, le Rév. Leighton Williams[1], » nous conduit à développer l'aspect éthique plutôt que théologique des questions et à insister plutôt sur la correction des sentiments et des volontés que sur l'uniformité des opinions. Nous ne nous enquérons même pas autant si un homme assume une position unitaire ou trinitaire par rapport à la personne de Jésus que s'il accepte Jésus comme son maître et s'il s'efforce réellement de vivre selon la règle de Jésus. Bien plus,

1. *The Brotherhood of the Kingdom and its work*. Leaflet, n° 10, p. 7.

ce point de vue nous a naturellement amenés, non seulement à prendre un intérêt chaleureux dans toutes les tentatives d'union chrétienne et particulièrement d'union entre les Eglises, pour autant que ce soit praticable, mais encore à assumer une attitude sympathique envers tout mouvement dans la voie de l'unité éthique et spirituelle parmi les hommes. »

On peut dire que les Frères du royaume sont les Paulistes du protestantisme, avec la vie conventuelle en moins et l'esprit de liberté en plus.

### La Conférence religieuse de l'Etat de New-York.

La Fédération des Eglises a un caractère exclusivement chrétien et même orthodoxe ou du moins trinitaire, puisqu'elle exclut les trinitaires aussi bien que les juifs et les autres religions étrangères. Bien autrement large est la Conférence religieuse de l'Etat de New-York (*New York State Conference of religion*) qui s'est constituée dans le même but en 1899, mais qui repousse les barrières confessionnelles pour embrasser dans une même organisation tous les groupes religieux, jusques et y compris les sociétés de culture éthique. Sa devise est : « Les Religions sont nombreuses, mais la Religion est une. » On lit dans son programme : « Constatant de graves symptômes de détérioration dans la société américaine, cette Conférence affirme la suprématie des intérêts moraux dans la religion — l'obligation pour tous les esprits religieux de s'associer religieusement en vue de ces intérêts; — l'unité de l'esprit religieux dont doivent s'inspirer dans cette coopération les adhérents des diverses confessions. En conséquence elle vise à concentrer toutes les forces religieuses de la population pour les progrès de la morale et de la justice sociale. » La Conférence a fait un pas de plus, en publiant, sous le nom de *Book of Common Worship*, un manuel d'hymnes et de textes, voire toute une liturgie qui peut être utilisée dans n'importe quelle assemblée mixte d'esprits religieux.

Pour faire ressortir la largeur d'idées qui préside à toute cette conception, je ne puis mieux faire que de citer ce passage de la belle et profonde allocution qu'un ministre épiscopal, le Rév.

Heber Newton, l'ancien chapelain de Stanford University, prononça en 1903 devant l'assemblée générale de la Conférence tenue à Ithaca : « Toutes les religions de la chrétienté ne sont que des variétés de la même religion chrétienne. Ceci s'applique également au christianisme et aux autres religions. La vraie religion est une, elle se révèle partout où l'âme humaine, s'efforçant de découvrir son origine cosmique, d'obéir à sa loi cosmique, d'atteindre sa fin cosmique, regarde vers Dieu avec espoir et confiance, vers l'homme avec amour. Les institutions ecclésiastiques, les rites, les croyances, la vie religieuse, qui sont communs à toutes les variétés du christianisme, le sont aussi aux différentes religions de l'humanité. A travers toutes les divergences produites par la variabilité des traditions et des milieux apparaît une seule religion : la vie divine dans le cœur de l'homme. En présence de cette dernière révélation — due pour la plus grande partie à ces anges suspects qui se nomment la science, la religion comparée et la critique supérieure (*Higher Criticism*), — nous voyons clairement la folie et la perversité de maintenir les Eglises à l'écart les unes des autres dans leur prétention au monopole de la vérité et de la vie, cet héritage commun des enfants de Dieu, au lieu de les considérer comme des groupements d'affinités spirituelles, prêts aux échanges et aux coopérations exigées par leurs intérêts récipoques[1]. »

La Conférence religieuse de New-York a peut-être devant elle un plus grand avenir que la Fédération des Eglises ; mais la largeur même de son attitude lui crée des obstacles que sa concurrente ne rencontre pas sur sa route. M. Félix Adler m'a dit avoir plus d'une fois, en sa qualité d'agent local de la Conférence, consciencieusement envoyé des mécréants irlandais à l'Eglise catholique. Je doute que celle-ci lui rende jamais la pareille, si véritablement religieuse que soit l'atmosphère où se meut le mouvement de la culture éthique.

Le progrès est considérable, quand les individus et les Eglises s'avisent de regarder le devoir religieux comme comportant en premier ordre le service de l'humanité. La conséquence de ce

1. *Addresses before the New York State Conference of Religion.* June, 1904, pp. 1-19.

point de vue, c'est, non pas forcément que les conceptions théologiques perdent leur valeur, mais que leurs divergences ne sont point un obstacle à la mission essentielle de la religion. Le lien religieux se relâche ainsi sur le terrain du dogme, au grand profit de la liberté intellectuelle, et il se reforme sur le terrain des œuvres, au grand profit de la solidarité sociale. Si la religion, malgré sa crise actuelle, doit rester un facteur de la culture morale et continuer son concours au perfectionnement de l'humanité, c'est vers ce type qu'elle est destinée à évoluer. Or, nulle part il ne semble mieux en voie de se réaliser qu'aux Etat-Unis, et les institutions que je viens de décrire représentent les premières tentatives pour lui en fournir les moyens.

# XVII

## LA NOTION DU DIVIN ET LA MÉTHODE DE L'ÉVOLUTION[1]

J'ai l'honneur de présenter à l'Académie un volume récemment publié par M. Marcel Hébert dans la Bibliothèque de philosophie contemporaine, sous le titre de *Le Divin, expériences et hypothèses, études psychologiques,* 1 vol. gr. in-8° de 316 pages, Paris, Alcan, 1907). Le résumé ni l'analyse n'en sont aisés, parce que la plus grande partie de l'ouvrage est consacrée à discuter les opinions courantes sur le même sujet, et c'est de ces critiques qu'il faut extraire les thèses personnelles à l'auteur ainsi que la filière de ses raisonnements. Mais le lecteur qui ne se laisse pas rebuter par cette difficulté en est récompensé par l'originalité et la largeur des vues qu'il rencontre.

M. Hébert reprend et développe sa conclusion antérieure, que le point important, dans le sentiment religieux, c'est la croyance à la réalité du divin et non à la personnalité de Dieu. Etudiant tour à tour les manifestations du sentiment religieux au point de vue émotif, intellectuel et actif, il s'attache à établir : 1° que le mysticisme dépasse les limitations de la personnalité dans l'aspiration vers quelque chose de parfait à aimer et à imiter; 2° que l'expérience intérieure valide la croyance à la réalité du Divin, mais non d'un Dieu personnel, « cette dernière idole anthropomorphique; » 3° que la religion ne peut résoudre le problème du mal, aussi longtemps qu'elle ne substitue pas, dans sa conception de l'activité divine, l'idée de finalité à celle de création.

Ici se présente la question : qu'est-ce le Divin ? Il semble bien

1. *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique* (Classe des lettres, etc.), n° 4, pp. 95-102, 1907.

que l'auteur entende par là la catégorie de la Perfection ou de l'Idéal, regardée comme correspondant à une réalité objective qui exerce sur l'esprit humain une sorte d'attraction et dont seule l'existence justifie nos jugements de valeur morale. La science positive, ajoute-t-il, est souveraine dans le domaine des perceptions extérieures ; elle peut même nous donner l'idée du mieux, mais elle est impuissante à nous fournir l'idée du parfait ; il y a entre ces deux notions la même différence que, dans un autre ordre d'idées, entre l'étendue et l'espace. De même, la morale ou, si l'on préfère, la sociologie, peut nous procurer les préceptes d'une éthique basée sur l'observation ; elle ne sera jamais qu'une science descriptive des mœurs, sans le sentiment de l'obligation, que seule la religion peut nous fournir.

L'auteur, qui est passé maître en dialectique, met à la fois de la profondeur et de la finesse dans son analyse des causes qui font, suivant les individus et les époques, tantôt admettre et tantôt rejeter la doctrine de la personnalité divine. En réalité, pour qu'il y ait activité religieuse, il suffit, écrit-il, à la suite du psychologue américain William James, que la partie la plus élevée de notre nature se sente en rapport intime avec un élément supérieur d'où lui vienne un accroissement de vie. Cet élément est le prolongement inconscient ou subconscient de notre vie consciente. Nous ne prenons conscience que d'une portion restreinte de notre vie psychique, mais cette « prise de conscience » peut s'enrichir sans cesse. La notion du Divin résiderait donc dans l'inconscient, et le conscient pourrait alors en être regardé comme l'organe.

Si disposé que je sois à sympathiser avec les conclusions générales de l'auteur, j'aurais cependant à formuler une critique assez sérieuse. Pourquoi, évolutionniste lui-même dans toute la force du terme, cherche-t-il querelle à la méthode de l'évolutionnisme ? Il lui reproche notamment de négliger, dans l'explication des phénomènes psychiques, le rôle de la spontanéité humaine. « Lorsque, écrit-il, on a mis l'étiquette *évolution* sur un ensemble de phénomènes religieux, on a constaté, décrit, classifié, situé historiquement ; on n'a pas vraiment expliqué. Les éléments de survivance, qu'implique l'évolution ou le milieu, ne sont, en effet, que des conditions, non la cause. » Cette cause, il réserve exclusivement à la psychologie le droit de la rechercher à l'aide de

méthodes spéciales, fondées sur l'autonomie de la pensée : « Psychologie, s'écrie-t-il, les lois de l'habitude et de la mémoire qu'impliquent les survivances ; psychologie, l'intention créatrice qui intervient dans toute évolution ; psychologie, ces notions de *mieux* ou de *parfait*, ce jugement de valeur que, diversement symbolisés, l'analyse décèle dans les croyances religieuses.... Aux observations historiques, ethnographiques, physiologiques, doit donc se joindre l'observation psychologique. »

Qui donc le conteste, s'il s'agit, bien entendu, d'une psychologie basée sur l'observation à la fois interne et externe ? Les interprètes les plus autorisés de l'évolutionnisme n'ont jamais cessé de soutenir que, simple généralisation scientifique relative à l'ordre des phénomènes dans le temps, la théorie de l'évolution peut se concilier avec toutes les hypothèses philosophiques sur l'origine et le fonctionnement de l'univers, à l'exception des systèmes qui admettent soit un développement du monde dans le sens d'une imperfection croissante, soit une série de créations brusques et arbitraires[1]. Aussi Darwin n'hésite pas à déclarer qu'il considère la théorie de l'évolution comme parfaitement compatible avec la croyance en Dieu ; seulement, — ajoute-t-il avec infiniment d'à-propos, — « on doit se souvenir que chacun possède une définition différente de ce qu'il entend par Dieu. » — Je n'hésite pas à affirmer, d'après ma propre expérience, que plus d'un esprit, devenu indifférent aux anciennes croyances, a dû aux *Premiers Principes* d'Herbert Spencer la fin de ses doutes relatifs à l'existence de Dieu, au but de la vie et à l'ordre du monde. Or, le Dieu dont la conception s'accorde avec la théorie de l'évolution, c'est une Energie infinie, à la fois cause permanente et but final de l'univers, c'est-à-dire précisément une Activité ordonnatrice, comme celle que M. Hébert nous présente sous la dénomination du Divin.

Il n'est pas sans opportunité de rappeler à ce propos les déclarations d'Herbert Spencer lui-même : l'absolu, dans son raisonnement, c'est ce qui demeure, après que, par la pensée, on a supprimé toutes les limitations du temps et de l'espace. « Bien

1. Voir, dans l'*Encyclopædia britannica*, l'article *Evolution* par James Sully et Huxley.

que l'Absolu, écrit-il dans les *Premiers Principes*, ne puisse être connu en aucune façon ni à aucun degré, dans le sens strict du mot connaître, nous voyons que son existence positive est une donnée nécessaire de la conscience; que, tant que la conscience dure, nous ne pouvons nous débarrasser un seul instant de cette donnée et qu'ainsi la croyance qui en résulte possède une certitude supérieure à toute autre. » A cet Inconnaissable (que j'appellerai plus volontiers l'Indéfinissable), il attribue non seulement la réalité, mais encore l'unité, l'immanence, la persistance sans limites ; il lui donne pour modes d'action les lois de la nature; il y place la source « infinie et éternelle » de l'Energie, ce pouvoir mystérieux et protéiforme qui joue dans l'évolutionnisme le rôle du Démiurge; enfin, s'il lui refuse la personnalité, il le fait en des termes que ne désavouera pas M. Hébert : « C'est une erreur de prétendre que l'alternative soit entre une personnalité et quelque chose de moins qu'une personnalité, alors que le choix est entre la personnalité et quelque chose de supérieur. Il est vrai que nous sommes totalement incapables de concevoir un pareil mode d'existence. Mais ce n'est pas une raison de le révoquer en doute; c'est plutôt le contraire[1]. »

Dire que le rythme de l'évolution tend à mettre plus d'ordre dans la nature et dans la société, c'est évidemment assigner une fin à la réalité mystérieuse dont ce rythme est la manifestation, et ainsi la finalité retrouve sa place parmi les motifs qui agissent sur la conduite : l'homme se sent incité à seconder l'œuvre divine du progrès universel. — « Les points de vue téléologique et mécanique de la nature, constate Huxley (j'emprunte cette citation à M. Hébert lui-même, ne s'excluent pas mutuellement d'une façon nécessaire. Au contraire, plus celui qui fait des hypothèses est un mécanicien pur... et plus il sera complètement à la merci du téléologiste. »

Là n'est donc pas la vraie difficulté. Celle-ci réside — et M. Hébert l'a senti — dans la conciliation de la finalité avec la liberté. Au fond, ce que l'auteur critique principalement dans l'évolutionnisme, c'est son caractère téléologique. Il lui reproche, en effet, de présenter comme l'ordre nécessaire du développement

1. Herbert Spencer. *First Principles*, § 109.

religieux la succession logique des formes qui vont de la multiplicité à l'unité et de l'arbitraire à l'ordre. « Ce sont là, écrit-il, des schémas bien ordonnés, mais factices. » Il fait valoir que le sentiment religieux a très bien pu débuter par une sorte de monothéisme, le jour où le sauvage a conçu, — en réfléchissant sur ses outils, ses armes, ses vêtements, ses cabanes, — la notion de choses artificielles, qui reste inconnue des animaux, c'est-à-dire la notion de résultats obtenus de propos délibéré par une volonté intelligente; l'homme s'est alors imaginé, comme dit M. Hébert, que tous les phénomènes indistinctement étaient « l'œuvre de *quelqu'un.* » — Mais n'est-ce pas l'œuvre de *quelques-uns* qu'il faudrait dire ? et ainsi nous rentrons dans le polydémonisme que tous les *schémas* en question mettent au point de départ de l'évolution religieuse.

De toute façon, le monothéisme ainsi entendu ne serait jamais que de la monolâtrie ; c'est encore M. Hébert qui nous le dit : « Toutes les cosmogonies se ressemblent. Aucune ne fera sortir de là, *si la pensée ne l'y ajoute*, l'élément Perfection, qu'implique désormais, avec tant d'autres, notre idée de Dieu. » — Or, l'évolutionnisme ne proscrit nullement ce rôle de la pensée, lequel marque le couronnement et non le début de l'évolution dans l'ordre de faits actuellement accessible à l'observation.

Il est à remarquer que M. Hébert nous propose à son tour un *schéma* très admissible du développement religieux : ce fut d'abord une sorte de monisme, c'est-à-dire la vague croyance à une force surnaturelle possédée par certains êtres ou certaines choses ; puis surgirent toute la série des systèmes religieux, polydémonistes ou polythéistes, enfin, les religions les plus récentes « où la notion du plus fort est devenue celle du meilleur. » — Mais alors pourquoi tant reprocher leurs schémas à Comte, Spencer, Guyau, etc. ? — L'auteur s'évertue à montrer que l'évolution, même en histoire naturelle, ne s'opère pas toujours par transformation continue, mais aussi sous forme de mutations brusques, séparées par de longs intervalles d'immobilité spécifique. — Sans doute, dans les sociétés humaines, il faut faire aux agents individuels qui, de temps à autre, déclanchent, pour ainsi dire, et précipitent le cours de l'évolution, une part plus considérable que ne leur en accordent d'habitude les sociologues déterministes ; mais la ques-

tion reste debout jusqu'à quel point ces agents eux-mêmes ne sont pas le produit de l'évolution.

M. Marcel Hébert a raison d'affirmer le droit de l'esprit humain à prendre pour point de départ les faits de conscience et à employer la méthode psychologique qui aboutit à l'affirmation de la liberté morale. Mais alors comment concilier l'existence de cette liberté avec la fixité des lois auxquelles la science prétend soumettre le développement universel ?

La contradiction — qu'il serait puéril de dissimuler — atteste qu'il y a entre les deux procédés fondamentaux de l'investigation philosophique une antinomie qui n'est pas encore résolue. Nous tenons les deux bouts de la chaîne ; mais les anneaux intermédiaires nous font défaut. Cette lacune se comblera-t-elle un jour ? Rien ne nous interdit de l'espérer.

En attendant, il y a peut-être un point de vue qui permet de diminuer l'hiatus :

C'est la thèse que la liberté n'est pas une propriété absolue ni un fait primordial de l'esprit humain : elle est nulle, ou à peu près, dans les étapes inférieures de l'évolution, comme elle est nulle chez l'enfant qui vient de naître et qui, dans son ontogenèse, reproduit la phyllogenèse de la race ; mais elle apparaît chez l'homme avec la conscience et grandit avec celle-ci, soit par un développement graduel qui hausse l'individu à un plan nouveau d'existence psychique où, réagissant contre les influences de l'hérédité et du milieu, il se crée à lui-même des motifs d'action, soit simplement, suivant l'hypothèse de Fouillée, par l'influence croissante de l'idée de liberté envisagée comme une force et un mobile d'action. — Ainsi s'expliqueraient à la fois l'identité des croyances qu'on rencontre parmi les divers groupements ethniques de populations incultes et la diversité de systèmes religieux qu'on observe chez les peuples plus avancés. L'histoire de la religion doit tenir compte de ces dernières variations qui peuvent déranger les calculs des hiérographes, mais qui ne contredisent en rien l'existence de lois générales dans l'évolution religieuse.

## XVIII

## UNE ENQUÊTE SUR LA CRISE DE LA RELIGION[1]

La vogue est aux enquêtes. Autrefois, quand on voulait exposer les diverses faces d'une question, on recourait au procédé socratique du dialogue, en créant tout d'une pièce des personnages qui représentaient chacun un point de vue différent. Aujourd'hui que nous avons pris l'habitude des méthodes objectives, on préfère mettre directement en scène, pour peu qu'ils s'y prêtent, les partisans de chaque opinion, en laissant au lecteur le soin de faire la synthèse.

Une revue bien connue, le *Mercure de France*, a récemment organisé une enquête internationale de ce genre sur la crise actuelle de la religion. La direction avait adressé la lettre suivante à un certain nombre de personnages en vue, — impartialement choisis dans les écoles les plus diverses — depuis le catholicisme romain jusqu'au positivisme et à l'athéisme :

Paris, le 20 février 1907.

MONSIEUR,

L'idée religieuse, la religion ou les religions, l'influence de telle ou telle forme religieuse sur le développement des mœurs font depuis quelques années l'objet d'un nombre croissant d'ouvrages.

D'autre part, nous voyons partout des luttes engagées contre les doctrines religieuses, contre une religion ou au nom d'une religion; en France la séparation des Eglises et de l'Etat; en Angleterre, les débats sur l'enseignement; en Allemagne, la querelle entre le gouvernement

1. *Revue de Belgique* du 15 septembre 1907.

et le centre catholique; en Italie et en Espagne, les manifestations anticléricales; en Russie, l'hostilité de l'orthodoxie autocratique contre le libéralisme; dans tout l'Orient, des conflits de races qui se traduisent le plus souvent par des conflits d'Églises; en Extrême-Orient, la victoire remportée par la civilisation japonaise sur une nation chrétienne.

En présence de cette situation, il nous a semblé qu'il serait d'un haut intérêt de réunir, pour les publier dans le *Mercure de France*, les opinions de nos contemporains les plus autorisés sur la question suivante :

*Assistons-nous à une dissolution ou à une évolution de l'idée religieuse et du sentiment religieux?*

Les réponses, qui ont atteint le chiffre de 141, occupent en tout près de 200 pages du *Mercure* dans cinq livraisons successives (du 15 avril au 1er juillet dernier[1]). Comme elles ont été publiées sans ordre apparent, j'ai pensé qu'il serait intéressant d'en présenter ici une analyse méthodique, en extrayant de chacune ce qu'elle renferme de plus caractéristique.

Classés par nationalité, les correspondants du *Mercure* comprennent, d'après mon relevé : 59 Français, 14 Italiens, 9 Hollandais, 8 Russes, 8 Anglais, 7 Suisses, 6 Allemands, 5 Belges, 4 Espagnols, 2 Autrichiens, 2 Hongrois, 2 Roumains, 2 Danois, 1 Suédois, 1 Norvégien, 1 Portugais, 1 Américain du Nord et 1 Américain du Sud. Au point de vue des professions, nous trouvons 54 hommes de lettres, publicistes et journalistes, 31 universitaires, académiciens et professeurs, 12 hommes politiques, dont 5 anciens ministres, 11 prêtres, pasteurs ou rabbins et 8 artistes (peintres ou musiciens).

Ces chiffres attestent le caractère limité qui s'attache à toute enquête poursuivie dans de semblables conditions. Lors même que le choix des déposants est fait avec autant de discernement que d'impartialité, ce qui est ici le cas, il ne peut jamais atteindre qu'une faible partie des individus les mieux à même de formuler sur la question des conclusions autorisées et originales. D'autre part, tous les coups de sonde ne portent pas, et ce ne sont pas

1. Ces réponses ont été réunies par M. Fr. Charpin en un volume intitulé *La Question religieuse, enquête internationale*, Paris, 1908, 1 vol. in-12 de 355 pages.

toujours les plus compétents qui sont les plus empressés à répondre. Ainsi l'on ne retrouve pas, au bas des réponses publiées par le *Mercure*, un grand nombre des signatures qu'on se serait attendu à y rencontrer.

On y voit tout au plus trois ou quatre des noms qui figurent soit dans les comptes rendus du Parlement des religions tenu à Chicago en 1893; soit dans les annales des Congrès internationaux qui se réunissent périodiquement, depuis quelques années, pour étudier la question religieuse en dehors de toute préoccupation confessionnelle; soit même dans la *table* de ses vingt-cinq premières années, récemment publiée par la *Revue de l'histoire des religions*. De plus, on y rencontre bien un certain nombre de théologiens et quelques professeurs de philosophie, mais seulement deux des titulaires (à Rome et à Bruxelles) qui occupent les chaires d'histoire générale des religions introduites de nos jours dans les principales universités de l'ancien et du nouveau continent. D'autre part, alors que l'Italie fournit quatorze dépositions et la Hollande neuf, les États-Unis n'en apportent qu'une seule, — celle de M. Mc Gee, directeur du Musée de Saint-Louis. — L'Angleterre est un peu mieux partagée; mais la plupart de ses représentants en l'occurrence, quelle que puisse être leur valeur littéraire, ne peuvent guère passer pour les interprètes les plus autorisés de sa culture religieuse.

Dans ces conditions, les réponses ne peuvent avoir qu'une portée individuelle; cependant, même alors, elles offrent une importance considérable, non seulement à raison de l'autorité personnelle de ceux qui les ont formulées, mais encore comme exprimant dans leur ensemble une moyenne d'opinions et même une tendance propre à certains milieux, surtout en ce qu'elles proviennent d'esprits plus indépendants et plus avancés. A cet égard, on peut dire que la consultation du *Mercure* a le mérite de continuer et de compléter les conclusions formulées à des points de vue divers dans les publications ou dans les réunions spécialement consacrées aux problèmes religieux de notre temps.

D'ailleurs, ce n'est pas là une question de majorité. Le suffrage universel a sa raison d'être sur le terrain politique; encore convient-il d'y prendre des garanties pour assurer le droit des mino-

rités. Mais il n'a que faire dans le domaine intellectuel et moral où toutes les opinions doivent être pesées plutôt que comptées.

***

Laissant de côté les signataires qui déclinent de se prononcer, soit « parce que la vie d'un chrétien est trop courte pour répondre à d'aussi vaines questions » (M. Léon Bloy) ; soit parce qu'ils ne croient pas à la possibilité de préciser l'avenir (MM. Guillaume Ferrero, de Vogué, Levy Bruhl, L. Dimier et l'abbé Buonaiuti), — l'ensemble des réponses peut se subdiviser en trois groupes : 1° ni dissolution ni évolution ; 2° dissolution ; 3° évolution. Mais, à cet égard, nous devons constater une fois de plus combien il est tout ensemble nécessaire et difficile de se mettre d'accord sur le sens des mots. Tel qui prédit la dissolution de toute idée religieuse vise exclusivement le dogme ou le culte. Tel autre proclame la pérennité du sentiment religieux, mais réduit celui-ci à la curiosité scientifique ou à l'instinct d'altruisme. Certains, qui affirment l'évolution de la religion, reconnaissent que cette évolution, telle qu'ils la conçoivent, équivaut à une véritable destruction. Tels autres s'imaginent décrire la dissolution progressive de la religion, alors qu'ils montrent à l'œuvre les éléments d'une véritable reconstruction religieuse. — Mêmes malentendus sur la distinction entre l'idée et le sentiment religieux. — Il n'est point jusqu'au terme d'évolution qui ne varie dans sa signification, les uns le prenant pour le synonyme de progrès et de rénovation, ou du moins de développement logique ; les autres y voyant toute espèce de changement ou d'adaptation ; sans compter le sens plus spécial que lui assigne le système d'Herbert Spencer. Nous aurons donc à tenir compte, dans toute classification basée sur ces termes, des idées plus que des mots.

## I. — NI DISSOLUTION NI ÉVOLUTION

### A. — *Parce que la religion aurait atteint sa forme finale.*

Ceux qui contestent la possibilité d'une évolution religieuse proviennent de deux camps opposés : les uns qui estiment la

religion parfaite et définitive sous la forme où ils la professent; les autres qui la jugent trop imparfaite en elle-même ou trop absurde pour se prêter à aucun progrès.

La première idée se retrouve surtout chez les écrivains catholiques. M. François Coppée écrit :

*Credo in sanctam Ecclesiam catholicam.* Ce seul mot : *Credo* sera, s'il vous plaît, ma réponse à l'enquête du *Mercure de France.*

La même foi de charbonnier — et de poète — se retrouve dans les réponses de M. Vincent d'Indy qui proclame, en revanche, « la dissolution de cette vaine science : la philosophie; » de M. Francis Jamme qui déclare que « nous assistons à la dissolution de tout ce qui n'est pas le catholicisme; » de M. René Bazin et de M. le professeur G. Dumesnil, de dom J. Besse, de M. Maurice Denis, de l'abbé Lemire, et de l'abbé Wetterlé, ancien député alsacien.

M. Charles Woeste, ancien ministre belge, formule la thèse avec une netteté qui ne laisse rien à désirer :

L'idée religieuse implique l'existence d'une vérité religieuse; or s'il y a une vérité religieuse, celle-ci n'est pas susceptible d'évoluer; elle est ou elle n'est pas; si elle variait, elle ne serait plus la vérité.

Cependant, ce ne sont pas seulement des catholiques, mais encore des protestants qui se placent sur le même terrain :

M. Kuyper, le Woeste calviniste des Pays-Bas, ne conteste pas que l'état des esprits ne soit « pour le moment défavorable au développement de la réceptivité religieuse, » mais il ajoute aussitôt :

Après ce temps de défaillance suivra une période de réceptivité religieuse renouvelée, qui surpassera en intensité la réceptivité religieuse du passé.

De Genève, le vénérable M. Ernest Naville proteste contre l'abus du terme : évolution. Il admet que les esprits religieux tendent à s'occuper davantage de réaliser, dans ce monde même, la volonté du Père céleste; mais, s'il veut bien du christianisme social, c'est « à condition que l'adjectif ne dévore pas le substantif! »

M. Wildeboer, professeur de théologie à l'Université de Groningue, déclare que nous n'avons pas besoin d'évolution religieuse.

M. Siegfried Wagner, l'héritier d'un grand nom, se borne à affirmer que « la vérité de l'Evangile est éternelle ; » il s'excuse de n'en pas dire plus long, « étant sur le point de partir pour le Midi. »

### B. — *Parce que la religion repose sur des habitudes ou des illusions indéracinables.*

A un tout autre point de vue, M. Maurice Vernes, après avoir constaté que « les hommes de science travaillent et enseignent aujourd'hui en dehors du système dogmatique chrétien, » ajoute :

Il ne peut pas être question présentement d'une dissolution de l'idée du sentiment religieux ; d'évolution, pas le moindre symptôme. Le rationalisme qui triomphe en matière d'études historiques et scientifiques n'est au fond qu'une méthode de travail, destinée à renouveler successivement les divers domaines de la recherche ; y voir la catapulte qui va du jour au lendemain culbuter la religion, c'est se faire une grande illusion ou se payer de mots.

Avertissement analogue de M. Félix Le Dantec :

La régression du sentiment religieux est certaine chez tous, quoique moins avancée chez quelques-uns ; mais elle n'a pas abouti à une disparition complète de l'organe, même chez les athées.... Il serait illusoire de vouloir réveiller le sentiment religieux au profit d'une religion en décadence ; c'est une religion neuve et vivace qui profiterait de la restauration. Aujourd'hui, la science tient la corde. Où nous mènera-t-elle ?

M. Urbain Gohier répond ironiquement à cette dernière question :

L'idée religieuse, le sentiment religieux ne disparaîtront pas ; leur évolution consistera, comme nos évolutions politiques, dans un changement d'épithètes. Déjà les curés rouges remplacent les curés noirs ; il y a des pontifes, des évangiles, des catéchismes, des conciles, des excommunications maçonniques ou socialistes ; des baptêmes laïques, des communions humanitaires, des Pâques et des Noëls civiques, des

banquets du vendredi saint; des processions de saint Etienne Dolet au lieu des neuvaines de saint Etienne du Mont; un culte de saint Zola au lieu du culte de saint Labre.

Même note chez MM. Paul Adam, Georges Brandès et Maurice Barrès, ce dernier estimant que « la meilleure religion c'est encore celle qu'on a ; » également. quoiqu'en termes plus mesurés, chez MM. Jules Soury ; Jules Sageret ; Arno Holz, de Berlin ; G. Sergi, professeur d'anthropologie à l'Université de Rome ; César Lombroso. Celui-ci admet que toutes les religions s'adaptent par fragments à la culture des peuples qui les professent. Mais il ajoute mélancoliquement :

S'il se peut qu'une institution sortie d'une erreur puisse évoluer, elle finit toujours par tomber dans une autre erreur.

Citons enfin un des exécuteurs testamentaires d'Auguste Comte, M. Antoine Baumann, qui, fidèle à la doctrine du Maître, estime que le catholicisme, héritier des religions antérieures, peut encore être appelé à jouer un rôle considérable « sous de nouvelles formes d'ailleurs impossibles à préciser. »

## II. — DISSOLUTION

Parmi ceux qui affirment la dissolution plus ou moins prochaine du sentiment religieux ou de l'idée religieuse, la plupart prennent exclusivement la religion dans le sens de l'anthropomorphisme (M. Emile Verhaeren) ; de la révélation (M. Domela Nieuwenhuis) ; du dogme, du rite et de la prédication (M. Yves Guyot) ; de la croyance en des êtres spirituels (M. Plekhanoff) ; du cléricalisme banal (M. Théophile Braga, de Lisbonne) ; de la vénération d'un Dieu séparé de l'univers (M. André Niemojewski, de Varsovie) ; de la piété entendue dans l'acception traditionnelle (M. Edmond Gosse, de Londres).

M. Leopoldo Lugones, inspecteur général de l'Université dans la République Argentine, formule cet aphorisme :

Notre société est constituée depuis les Grecs sous le concept d'obéissance au principe d'autorité, dont les deux supports sont la religion

pour l'âme et le gouvernement pour le corps.... Aujourd'hui, c'est la désobéissance qui règne.

M. E. Humperdinck, compositeur à Berlin, se contente modestement de traiter la question au point de vue musical :

On peut conclure de la dissolution notoire de l'esprit religieux dans la musique de nos jours que l'idée religieuse de notre temps est arrivée à une totale improductivité et qu'il est vain d'essayer une renaissance artificielle, aussi longtemps que n'agiront d'une façon féconde de nouvelles idées transcendantales.

Envisageant le problème d'une façon plus intégrale, un sociologue italien, M. Francesco Cosentini, soutient que, des deux bases de la religion, le dogme est ruiné par la science, et l'éthique tend à se détacher complètement de toute enveloppe religieuse.

Ici, je place, non sans quelque hésitation, le groupe de ceux qui, tout en insistant sur la permanence et l'évolution du sentiment religieux, conçoivent la religion comme un lien purement humanitaire, en dehors de toute notion collective ou individuelle de relations avec un pouvoir transcendant. Comme le reconnaît, dans sa déposition, M. Israël Zangwill, de Londres, il vient un point où « la transformation est si grande qu'elle peut également s'appeler une destruction. »

M. Eugène de Roberty :

En somme, n'en déplaise aux matérialistes de l'histoire, la question religieuse semble destinée à rester longtemps la question sociale par excellence. Car sous le problème, que je crois passager, de la divinité, se cache le problème, que je crois éternel, de l'humanité.

M. Max Gorki :

La dissolution de l'idée d'un Dieu personnel me paraît inévitable aussi bien dans les milieux intellectuels que dans les masses.... Je crois que nous assistons à la formation d'un nouveau type psychologique. Pour que cet être puisse se former, un commerce libre et large est obligatoire entre des hommes dont la situation est égale, et ce problème est résolu par le socialisme. Le sentiment religieux, tel que je le conçois, doit donc exister, se développer et rendre l'homme parfait.

M. Lucien Descaves croit à l'avenir d'un socialisme mystique.

Un peintre français, M. E. Grasset, est convaincu que « le christianisme dure et durera longtemps encore dans son principe et dans sa nouvelle forme : le socialisme. »

M. Is. Querido, homme de lettres hollandais, nous prédit la création d'une société socialiste d'abord, puis anarchiste :

Mais pour atteindre à la perfection morale, il faut le soutien psychique d'une croyance : ce sera la confluence des meilleures affections de l'esprit, laquelle remplacera, pour l'humanité future, en force et en profondeur, ce qu'est à présent la foi en Dieu pour les dévots.

Opinions analogues de deux autres publicistes du même pays : MM. Albert Verwey et Nico van Suchtelen. Pour le premier, « il n'y a qu'un culte : vivre. » Pour le second, toute religion, tout fétichisme sont actuellement vaincus au profit de « la foi en la puissance de l'intelligence. »

M. P. Schiel, homme de lettres à Londres, pense que la morale est destinée à remplacer la religion. M. Michel Revon n'est pas éloigné de partager cette opinion, du moins en ce qui concerne le Japon, dont il a particulièrement étudié la situation religieuse.

Le sociologue russe, M. Novicow, écrit :

Au point de vue des dogmes, il me semble que les religions subissent une dissolution incontestable. Il en est autrement du culte.... Le culte est nécessairement allié au dogme, mais d'une façon assez lâche. Un jour viendra, sans doute, où le dogme religieux rejettera entièrement toute souillure païenne, toute croyance à une divinité quelconque. L'homme pratiquera alors la vraie religion sans Dieu. Cette religion pourra évoluer éternellement, sans jamais se dissoudre, si elle trouve dans son culte des procédés de plus en plus parfaits pour donner aux hommes le sentiment de l'infini et pour les élever dans les régions de la pureté et de l'idéalisme.

M. Novicow, en rejetant l'idée de Dieu, laisse-t-il subsister celle du divin? Dans l'affirmative, sa thèse mériterait de figurer plutôt dans la troisième catégorie, à côté de la réponse de M. Hébert et d'autres encore.

## III. — ÉVOLUTION

### A. — *Dans les limites du catholicisme.*

La croyance à la pérennité de l'Eglise appartient à l'essence même du catholicisme. Mais, depuis quelque temps, on a vu grandir, parmi les laïcs, comme du reste, dans une fraction du clergé, la croyance à la possibilité et même à la nécessité d'une évolution catholique dans le domaine intellectuel et social.

M. Marcel Rifaux a récemment adressé à un certain nombre de ses coreligionnaires un questionnaire renfermant les demandes suivantes relatives à la crise actuelle de l'Eglise : « Cette crise intellectuelle est-elle simplement une crise de laborieuse adaptation ou bien est-elle une crise d'épuisement? Dans la première hypothèse, quels sont les moyens à mettre en œuvre pour dénouer cette crise et précipiter le retour au catholicisme? Dans la seconde hypothèse, que garderons-nous du catholicisme et par quel équivalent pourrons-nous jamais le remplacer? » Les réponses, publiées par M. Rifaux dans un gros volume intitulé : *Les conditions du retour au catholicisme*, ont suscité des cris d'indignation chez les organes qui se sont donné pour mission de combattre les nouveautés au sein de l'Eglise. Toutefois, cette opposition n'a pas empêché M. Rifaux d'affirmer à nouveau ses convictions dans l'enquête du *Mercure :*

Des catholiques authentiques sont intimement convaincus qu'ils restent fidèles à l'esprit de l'Eglise en travaillant à alléger l'arbre divin de toutes les végétations parasitaires qui entravent sa croissance. Anthropomorphisme grossier, scholastique archaïque et périmée, légendes parfois ridicules, dévotions puériles, textes inauthentiques, reliques fausses, mercantilisme éhonté de certains sanctuaires, idolâtrie des hommes, respect fétichiste des décorations et des pourpres, abus des titres et des distinctions, esprit non d'autorité mais d'autoritarisme, tels sont en raccourci les points sur lesquels les catholiques progressistes font porter leurs revendications.

Appoint important, un évêque français, Mgr Lacroix, n'hésite pas à écrire dans le *Mercure :*

Je partage presque toutes les conclusions du Dr Rifaux.

Le même sentiment s'affirme courageusement dans les réponses d'un groupe d'écrivains distingués, laïcs ou ecclésiastiques, qui collaborent presque tous aux *Annales de philosophie chrétienne* de M. l'abbé L. Laberthonnière : M. Georges Fonsegrive : « Tout ce qui paraît hostile à la religion y ramène ; » M. l'abbé Klein : « Il importe de noter que la paix ne se cherche plus dans le concordisme, mais dans la démarcation des domaines ; » M. Albert Leclère, professeur à l'Université de Berne : « L'avenir religieux du monde paraît être celui-ci : en face d'une science et d'une philosophie également indépendantes, un catholicisme de plus en plus d'accord avec le siècle ; » M. Maurice Blondel, professeur à l'université d'Aix : « La crise actuelle est une purification du sens religieux et une intégration de la foi catholique ; » M. l'abbé Brémond, lequel constate ce fait suggestif que nous assistons à une rénovation du sentiment religieux, mais que ceci ne s'applique pas à la foule : « Celle-ci, loin de revenir au sentiment religieux me semble s'en déprendre chaque jour davantage ; » M. Antonio Fogazzaro, qui n'hésite pas à conclure, comme on pouvait s'y attendre de la part de l'auteur d'*Il Santo* :

Nous allons vers une conception religieuse où le dogme tiendra une très grande place, mais où les relations entre l'intelligence humaine et le dogme seront des relations de foi vivante, dépassant les formules, plongeant dans le mystère, y puisant l'amour, la force, la vie, à traduire en action.

Le R. P. Tyrrel, dont on se rappelle les démêlés avec les autorités ecclésiastiques du catholicisme anglais, croit que : « Nonobstant la dissolution de plusieurs institutions religieuses, exigée précisément par la croissance d'un sentiment plus religieux et plus profond, » nous marchons à un réveil de l'idée religieuse.

M. Marc Sangnier, le directeur du *Sillon* :

La nouvelle génération catholique et, en particulier, le jeune clergé, s'orientent vers la démocratie.

L'abbé Romolo Murri estime que la gravité, la généralité et la violence même du « déséquilibre énorme entre la pensée religieuse des différentes collectivités chrétiennes et la culture scien-

tifique moderne » montrent qu'il y a là « une période de recherche anxieuse d'un nouvel équilibre entre la religion et la vie. »

Le R. P. Allo :

Nul geste, si « magnifique » qu'il soit, ne doit éteindre aucune des lumières de la conscience; il faut seulement, par les clartés de la pensée libre, les dégager de leurs ombres.

On ne peut que regretter de ne pas trouver ici les appréciations de M. l'abbé Loisy et de M. l'abbé Houtin.

Tout ce mouvement d'émancipation sera-t-il arrêté par le récent Syllabus de Pie X? Je n'oserais me prononcer.

Dans l'affirmative, ce sera tant pis pour l'Eglise; mais, dans la négative, que deviendra l'autorité papale, qui est présentée de plus en plus comme la pierre angulaire du catholicisme? Y a-t-il une troisième issue?

### B. — *Dans les limites du christianisme.*

M. Frank Puaux, l'ancien directeur de la *Revue chrétienne* affirme que, loin de s'affaiblir, les Eglises chrétiennes sont en pleine évolution et en plein progrès :

Evolution scientifique préparée par le travail de géant de la critique religieuse qui, étudiant le problème des origines de la religion, en a maintenu le principe. Evolution sociale, tendant à séparer d'une manière définitive la religion de la politique et concentrant son action dans le développement moral et religieux par la lutte contre toutes les iniquités sociales au nom du Christ.

D'autre part, un publiciste hollandais, M. Vanden Bergh van Eysinga, — tout en déclarant que « de même que Beethoven constitue une limite que ne peut dépasser une certaine musique la religion parfaite est le christianisme, » — ajoute que l'évolution de celle-ci sera sans doute accompagnée d'une dissolution de l'Eglise.

M. Baldassare Labanca, professeur d'histoire religieuse à l'Université de Rome, formule ainsi son jugement :

D'un côté, on voit se dissoudre en grande partie dans la religion le passé dogmatique, liturgique, ecclésiastique, parce que la science, la

critique, la philosophie, la recherche historique et la politique combattent la théologie, le dogme, le culte de l'Eglise.... Mais, à côté des parties, qui se dissolvent, existe dans la religion — surtout la religion chrétienne — un courant d'idéalisme moral et social qui en constitue l'admirable fond intrinsèque et l'évolution.

Des conclusions analogues sont formulées par le comte de Romanonès, ancien membre du cabinet libéral d'Espagne; le baron Hans von Wolzogen, directeur des *Bayreuther Blaetter*, le compositeur Bourgault-Ducoudray, MM. Robert Saleilles, professeur à la Faculté de droit de Paris; Bonet-Maury, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris; Paul Seippel, professeur au Polytechnicum de Zurich; enfin, M. Charles Gide. Ce dernier écrit :

On peut constater certainement une évolution dans l'idée religieuse et dans le sentiment religieux, ou plutôt l'idée tend à évoluer en sentiment. L'idée religieuse tend à s'évader des formules dogmatiques dans lesquelles autrefois elle cherchait à se fortifier.... Mais, en même temps, on tend à remplacer la préoccupation individualiste du salut et du ciel par la préoccupation du salut commun. Toute une école ardente de jeunes pasteurs répète la prière : *Que ton règne vienne,* en déclarant que cette parole doit être désormais entendue en ce sens : Ton règne sur *la terre*, et n'admet pas que le christianisme puisse être autre chose qu'un christianisme social.

### C. — *En dehors de toute limite confessionnelle.*

Parmi les collaborateurs qui envisagent la question d'une façon exclusivement objective, qu'ils appartiennent ou non à une confession ou à une école déterminée, un grand nombre affirme nettement sa croyance dans une évolution progressive du sentiment religieux, mais sans prétendre décider quelle sera la religion de l'avenir.

M. H. Bergson :

On ne dissout que ce qui est composé. Or dans ce qui en fait l'essence, le sentiment religieux est chose simple, *sui generis* et qui ne ressemble à aucune autre émotion de l'âme.... L'approfondissement de l'idée pourra donc éclairer le sentiment de plus en plus, mais non pas

le modifier dans ce qu'il a d'essentiel, encore moins le faire disparaître.

M. Gabriel Monod :

Depuis deux siècles, le catholicisme traditionnel, aussi bien que le protestantisme traditionnel, sont en voie de dissolution. Ce n'est qu'une évolution de la religion. Tant que les hommes ignoreront d'où ils viennent et où ils vont, le pourquoi de la vie et du monde; tant qu'ils jetteront vers l'infini qui les environne et les engloutit, des regards de curiosité, de crainte et d'espérance, c'est-à-dire tant qu'il y aura des hommes, la religion renaîtra d'âge en âge dans leurs cœurs sous des formes sans cesse renouvelées.

M. Emile Vandervelde, le chef du socialisme parlementaire en Belgique :

Dans la société socialiste, comme dans la société bourgeoise, les problèmes de la mort et de la vie, le mystère de nos destinées et de nos origines continueront à engendrer des hypothèses métaphysiques où, si l'on préfère, des croyances religieuses. Mais ce ne seront plus que des hypothèses. Nul ne songera plus, au nom d'une prétendue révélation, à les imposer comme des vérités absolues. Il y aura encore, selon toute vraisemblance, des associations religieuses; mais il n'y aura plus, sinon comme d'archaïques survivances, des églises autoritaires, intolérantes, despotiques.

Ces idées se retrouvent, à des degrés divers, dans les réponses formulées par MM. Camille Flammarion : « Religions et religion sont deux.... Les premières périront; celle-ci restera; » — E. Menegoz : « Le fondement indestructible de la religion est le sentiment de la responsabilité morale; » — Charles Morice : « Quand l'Esprit aura profondément possédé la Nature, les dieux renaîtront; » — sir Charles Dilke : « L'idée religieuse est indépendante des Eglises; » — Salomon Reinach : « L'élément magique tend à s'évaporer. L'opinion que les religions vont à leur fin a fait son temps. La religion qui, sous ses formes primitives, est identique à la civilisation humaine, peut et doit se transformer sans cesse; » — Edmond Picard : « Aussi longtemps que les hommes n'auront pu pénétrer le mystère de la mort, de la vie future, de l'immortalité de l'âme, de la force qui préside à la

morphologie universelle, il y aura des religions résolvant puérilement ou convenablement ces inquiétants problèmes; » — Camille Lemonnier : « L'idée religieuse se déplace et se modifie, mais ne s'éteint pas; » — G. Wells : « L'idée religieuse et le sentiment religieux font partie intégrale du processus intellectuel et moral de l'humanité; » — Napoleone Colajanni : « La religion ne meurt pas; les religions se transforment; » — Paul Sabatier : « Bien loin d'aller à une dissolution religieuse, nous allons à une glorieuse rénovation; » — Havelock Ellis : « Les Eglises n'ont qu'une existence temporaire; l'instinct religieux est un élément de la nature humaine presque autant que l'instinct sexuel; » — MM. A. Mézières, Frédéric Mistral, Richard Dehmel, Miguel de Unamuno, recteur de l'Université de Salamanque; A. D. Xénopol, recteur de l'Université de Jassy; Louis Gumplowicz, professeur à l'Université de Gratz; Béla Földès, professeur à l'Université de Budapest; R. Mocsary et le marquis Pietro Misciattelli expriment une opinion analogue.

Viennent, en dernier lieu, ceux qui s'efforcent plus ou moins de préciser en quoi consistera l'évolution.

M. Alfred Fouillée :

Dissolution (extrêmement lente et discontinue) des religions positives. Evolution (combien lente et avec combien de détours!) dans le sens de la philosophie et de la morale.... Ce qui est certain, c'est que la science positive ne suffira jamais à l'humanité qui a d'autres besoins vitaux que des besoins matériels.

Toutefois la majorité des réponses s'avance un peu plus loin dans ses tentatives pour soulever le voile de l'avenir religieux.

M. Charles Wagner, pasteur de l'église évangélique libérale :

Plus je regarde ce temps en travail, plus aussi je vois se dégager des ombres une religion qui est celle de demain : c'est la piété humaine dans sa simplicité puissante, c'est le respect sacré de la vie, de la douleur, du travail, de tout ce qui constitue l'humanité.

M. Sully-Prudhomme :

L'idée religieuse, soumise à une critique de plus en plus éclairée par le progrès des sciences positives, tend à exclure l'anthropomorphisme

de l'essence divine et par suite à se transformer; mais le sentiment religieux étant inextinguible en tant que besoin moral, cette transformation n'aboutira jamais à l'anéantissement de l'idée de la divinité.

M. Marcel Hébert, qui s'en réfère à la thèse qu'il a récemment soutenue dans son ouvrage sur le *Divin* :

Une fois passée la période de luttes, le problème religieux reparaîtra avec le problème moral auquel il est inhérent.

Le docteur J. Grasset, professeur à l'Université de Montpellier :

L'idée religieuse procède : 1° du besoin de connaître au delà de ce que la science peut nous apprendre; 2° du besoin de justice pleine et entière que la vie actuelle ne réalise pas.... La phase actuelle de l'évolution religieuse est caractérisée par l'émancipation respective de la religion et de la science.

M. Giuseppe Rensi, rédacteur en chef du *Cœnobium* :

L'esprit religieux détruira encore une fois la religion et en constituera une autre. Mais le conflit se renouvellera et il continuera jusqu'à ce que toute construction religieuse soit transformée, sans laisser de résidus, en connaissance métaphysique.

M. Bjœrnstjerne Bjœrnson :

Des dogmes désormais insoutenables tombent et du même coup diminue la distance qui sépare les religions de la réalité. Cette transformation s'opère lentement, mais elle ne cessera avant que toutes les religions et toutes les sectes religieuses, renonçant à peu près à tout ce qui les distingue, se rapprochent en une commune adoration pour une puissance éternelle et secourable.

M. le rabbin Louis Germain Lévy :

Une idée religieuse s'élabore qui élimine l'irrationnel, le miracle, la révélation extérieure, la petite dévotion d'apeurement et de calcul.

M. Vilfredo Pareto, professeur à l'Université de Lausanne :

Dans un milieu imbu de principes autoritaires, une religion de libre examen peut être utile; dans un milieu tendant à l'anarchie, une

religion autoritaire est indispensable pour empêcher la dissolution de la société.... Une nouvelle forme religieuse pourrait nous être donnée par le syndicalisme qui, en dépit de son apparence anarchiste, est, au fond, grâce à son culte pour la force, une religion autoritaire.... Un mouvement de reflux peut se produire pour les anciennes religions.... D'autre part, il est loin d'être démontré, par exemple, que le rôle du catholicisme soit fini dans le monde.

Pour M. Istrati, ancien ministre roumain, la religion de l'avenir, basée comme la science sur l'observation et l'expérimentation, sera le spiritisme. Ainsi « la science et la foi seront à jamais réunies. »

Pour M. Minsky, publiciste russe, cette religion sera le *méonisme* (de μὴ ὄν, non existant; illusion?) où l'on conçoit Dieu comme « l'Unité absolue qui, par amour pour le monde multiple, meurt volontairement, se sacrifie continuellement pour l'univers et ressuscite dans l'aspiration de l'univers vers l'Unité absolue. » Cependant, jusqu'ici, reconnaît l'auteur, cette conception « forme le patrimoine de peu de gens. »

Un autre publiciste russe, M. Dmitry Merejkowski, annonce la religion de l'Esprit, qui sera la religion de Dieu dans l'humanité.

Un troisième publiciste de la même race, M. Nicolas Berdaieff, pense que :

L'histoire s'achemine par une route mystérieuse vers une église universelle renfermant l'entière vérité non seulement sur le divin et céleste, mais également sur ce qui est humain et terrestre; vers une église s'érigeant au-dessus de l'orthodoxie, du catholicisme et du protestantisme, — une théocratie libre.

Aux yeux de M. Auguste Strindberg, homme de lettres à Stockholm, l'évolution religieuse marche vers son but, qui est : « Une confession moniste sans dogmes, ni théologie. »

M. Gian Pietro Lucini, homme de lettres italien, dit que « le mouvement actuel est une manifestation anticléricale, non pour la dissolution de l'idée religieuse, mais pour l'intégration d'un dogme scientifico-religieux. »

M. Scipio Sighele, sociologue italien, croit que « la religion

unique de l'avenir ne sera rien autre chose qu'une philosophie, c'est-à-dire une branche de la science qui, en confessant son impuissance à expliquer le mystère qui nous enveloppe, permettra d'appeler du nom de Dieu ce que Spencer nommait l'Inconnaissable. »

Plus réservé dans ses conjectures, M. Emile Durkheim, professeur de sociologie à l'Université de Paris, conclut en ces termes :

Tout ce qu'on peut présumer, c'est que les formes religieuses de l'avenir seront encore plus pénétrées de rationalité que les religions même les plus rationnelles d'aujourd'hui, et que le sens social qui a toujours été l'âme des religions s'y affirmera plus directement et plus expressément que par le passé, sans se voiler de mythes et de symboles.

Enfin, s'il m'est permis de me citer moi-même, j'ai exprimé dans le *Mercure* l'idée que la crise prendra fin, quand les conceptions nouvelles de l'univers et de l'homme se seront suffisamment imposées au sentiment religieux et surtout, d'autre part, quand un penseur génial aura trouvé le moyen de concilier les deux principes antinomiques de la philosophie actuelle : ici, la notion de continuité et par suite de fatalité qui domine la loi de l'évolution dans le domaine scientifique; là, la liberté et la spontanéité de la conscience, sans laquelle il ne peut y avoir ni sentiment de responsabilité morale, ni champ ouvert à l'activité religieuse.

Pour quiconque a suivi depuis un demi-siècle le mouvement des esprits dans les questions religieuses, une première impression se dégage de l'enquête que je viens de résumer : c'est qu'il y a quelque chose de changé dans la direction du courant. Je ne parle pas de la réaction qui rejette les hautes classes, par peur du socialisme, dans les bras des confessions les plus conservatrices; je fais allusion à l'attitude des lettrés, des savants, des sociologues, parfois même des hommes politiques, qui parlent aujourd'hui de l'idée et du sentiment religieux, comme certainement ils ne l'auraient pas fait, il y a trente ou quarante ans. A

l'hostilité et surtout au dédain de la génération précédente pour tout ce qui relevait de la religion, ont succédé non seulement un mélange de tolérance, de curiosité et de respect pour les manifestations sincères et spontanées de l'instinct religieux, mais encore une tendance à rechercher et même à favoriser ce que cet instinct peut produire de juste et de fécond.

La conviction se propage de plus en plus que les religions ne sont pas des créations artificielles et arbitraires; qu'elles ont leur source dans les profondeurs de la nature humaine; qu'elles possèdent des caractères communs; qu'elles sont susceptibles de progrès; que leur élément essentiel et leur domaine pratique, c'est la diffusion de l'altruisme reliée à leur conception du divin; enfin qu'il leur reste, sous ce rapport, un rôle important à jouer dans l'évolution sociale. Ce courant d'opinion apparaîtrait avec plus de netteté encore, si l'enquête n'avait laissé à l'écart une partie notable des milieux où prédomine le protestantisme, notamment les Etats-Unis, où le livre récent de M. Henri Bargy sur *la Religion dans la société aux Etats-Unis*, montre à quel point et avec quelle rapidité les églises peuvent se transformer en instruments de réformes humanitaires, laissant à l'arrière-plan leurs divergences théologiques.

A quelles causes attribuer ce revirement?

D'abord la science, en acquérant plus d'expérience, a acquis plus de modestie. Maîtresse incontestée de son vrai domaine, qui est la totalité des phénomènes observables, elle a reconnu son impuissance à nous fournir l'explication des mystères auxquels nous nous heurtons, quand nous prétendons franchir les limites du contingent et du transitoire. Ses généralisateurs les plus hardis admettent que leur théorie de l'univers repose sur un acte de foi : l'affirmation indémontrable que rien ne se crée ni ne se perd, et voici que ce principe fondamental se trouve lui-même attaqué avec une vigueur croissante par une révolte de physiciens qui, à la suite de M. Gustave Le Bon, proclament la dissipation de l'énergie dans l'éther. La vieille conception réaliste de la matière est partout abandonnée; même la thèse de l'atome indestructible est peut-être en péril d'aller rejoindre celle qui, naguère encore, représentait la pensée comme une sécrétion du cerveau. Devant

de pareilles leçons, quel savant n'hésiterait désormais à dogmatiser?

En second lieu, la philosophie — ainsi qu'il lui est arrivé déjà plus d'une fois — après avoir fait table rase des constructions surannées qui encombraient sa route, a repris, sur des données nouvelles, les problèmes qui, depuis l'origine de la civilisation, ont tourmenté l'esprit humain et dans lesquels les religions ont de tout temps puisé leurs solutions traditionnelles. Un fait curieux qui ressort des réponses fournies au *Mercure* par quelques-uns des collaborateurs les plus dégagés de toute attache confessionnelle, c'est la réhabilitation de la métaphysique. L'influence de Comte et même de Littré semble faire place, un peu partout, à celle d'Herbert Spencer et de Guyau. Il y a une trentaine d'années, on ne pouvait prononcer le mot de métaphysique dans un débat entre libres-penseurs, sans provoquer un sourire ironique et déclinatoire. Voici que des écrivains, tels que MM. Novicow, Lucien Descaves, Emile Vandervelde, Edmond Picard, Scipio Sighele, Louis Gumplowicz, Pompeyo Gener, Virgile Rossel, G. Rensi, Léopold Lugones, Van den Bergh, etc., recrutés un peu au hasard dans les régions les plus avancées de la philosophie et de la sociologie, se joignent à Spencer, Guyau et Fouillée pour proclamer la persistance probable et légitime des hypothèses métaphysiques, — avec cette double réserve nettement formulée, la première par le fondateur de l'évolutionisme, la seconde par l'auteur de l'*Irréligion de l'avenir :* — que nos représentations transcendantes peuvent seulement nous donner un symbole de la réalité et que nos conceptions métaphysiques doivent rester des hypothèses individuelles. — Mais rien ne pourra empêcher ceux qui professent des idées communes sur ces hypothèses de s'associer pour les répandre, et nous revenons ainsi au maintien de l'association religieuse.

En troisième lieu, la sociologie tend à démontrer que si la raison est souveraine pour formuler le code de nos droits et de nos devoirs, elle est insuffisante pour le faire respecter, quand on se trouve aux prises avec les intérêts et les passions. C'est donc au sentiment qu'il faut faire appel pour assurer le dernier mot à la morale. Or quel sentiment plus puissant à cet égard que le

sentiment religieux, dégagé, si possible, de ses préoccupations dogmatiques et ramené au désir de concourir à l'œuvre du pouvoir transcendant « qui travaille pour la droiture? »

Enfin, l'histoire des religions, en faisant connaître celles-ci telles qu'elles sont, a non seulement placé le problème religieux au-dessus des conflits irritants du cléricalisme et de l'anticléricalisme, mais elle a encore propagé la distinction entre religion et religions, qui se révèle dans la majeure partie des réponses à l'enquête du *Mercure;* avec ce corollaire inévitable que, si les cultes doivent modifier leur dogmatique pour se mettre d'accord avec les progrès intellectuels, cependant la religion n'a rien à redouter de la science, non plus que la science de la religion. — Nous devons également à cette branche nouvelle des sciences historiques la démonstration que toutes les religions sans exception rentrent dans les cadres de l'évolution humaine et que, si elles subissent forcément l'influence de leur milieu, elles peuvent à leur tour réagir sur ce milieu pour activer, aussi bien que pour entraver, le progrès social. Ainsi les grands savants qui, au siècle dernier, ont fondé l'hiérographie, les Max Muller, les Ernest Renan, les Albert Réville, les Cornélius Tiele, n'ont pas seulement servi la cause de l'histoire, mais encore celle de la tolérance et de la paix religieuses entre les hommes de bonne volonté.

Ce sont tous ces facteurs réunis qui ont amené un revirement dans lequel on aurait tort de chercher soit une abjuration du libre examen, soit un caprice de l'opinion. On fera peut-être observer que ce changement de front est confiné dans une élite intellectuelle et qu'il a pour contre-partie, ainsi que le constatait M. l'abbé Brémond, le progrès de l'irréligion parmi les classes non instruites ou à demi instruites. Ce phénomène n'a rien qui doive nous surprendre et encore moins nous dérouter.

Les modifications qui se succèdent dans la culture intellectuelle et morale des sociétés commencent généralement par en haut et ne se propagent de couche en couche qu'avec une certaine lenteur. On peut les comparer aux ondes concentriques produites dans une eau paisible par des objets qu'on y jetterait tour à tour : les premières ont à peine atteint, en s'élargissant, les bords du bassin, que déjà s'affirment au centre celles qui sont destinées à

les remplacer. L'irréligion grandissante de la foule est le prolongement d'une philosophie qui avait conquis l'avant-garde intellectuelle à une époque où les masses acceptaient encore sans raisonner la foi des générations précédentes. N'est-il pas admissible que cet interrègne prendra fin, le jour où les classes inférieures se trouveront atteintes à leur tour par le nouvel idéal qui s'élabore, dans les régions supérieures de la pensée contemporaine, en vue d'enrôler au service du progrès social un sentiment religieux réconcilié avec les découvertes de la science et les exigences de l'histoire?

---

XIX

## LA NÉO-PSYCHOLOGIE ET LE SENTIMENT RELIGIEUX[1]

Les recherches les plus récentes en psychologie s'attachent à faire ressortir l'importance de l'activité émotive qui constitue l'arrière-plan, le fond, le support de nos idées et de nos perceptions conscientes. C'est dans cette région profonde, obscure, « liminale » entre les phénomènes de la pleine conscience et ceux de l'inconscience, que les psychologues de l'école si brillamment représentée aux Etats-Unis par M. William James, tendent actuellement à placer la principale source du sentiment religieux. Un de ses adeptes, M. J.-B. Pratt[2], professeur assistant de Philosophie au Williams College, vient de publier sous le titre *Psychology of Religious Belief* un volume intéressant et suggestif, où, recourant à l'anthropologie et à l'histoire des religions non moins qu'à la psychologie, il cherche à établir quelles sont les vraies bases de la croyance au divin.

Après avoir exposé de quelle façon les phénomènes qui se passent dans la « frange » de la vie consciente représentent « la forme primaire de la conscience, » il fait ressortir l'existence de trois types de croyance, qu'il dénomme respectivement : religion de crédulité, religion de sentiment et religion de raison, en ajoutant que ces trois formes passent l'une dans l'autre et même coexistent en proportions diverses, au cours du développement religieux chez les nations et même les individus. C'est, du reste, ce qu'il s'efforce de confirmer par des exemples empruntés aux

1. *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques*, n° 1, janvier 1908.
2. James Bisett Pratt. *The Psychology of Religious Belief*. — Un vol. in-12 de ix-327 pages. New-York, Macmillan, 1907.

croyances des non-civilisés, aux religions respectives des hindous, des juifs et des chrétiens, enfin à la psychologie religieuse de l'enfant et de l'adulte dans la société actuelle. A voir la façon dont il s'est acquitté de cette partie de sa tâche, on doit regretter qu'il n'ait pas étendu son analyse aux autres religions qui présentent certainement des phases analogues, telles que les religions de l'Egypte, de la Mésopotamie, de la Perse, de la Chine, de la Grèce.

En d'autres termes, la croyance religieuse se présente comme :

1° Une crédulité primitive qui tient pour vrai ce qui lui est donné comme tel, soit par la tradition, soit par une première impression des sens. — Telle est la croyance du jeune enfant qui néanmoins transforme nécessairement les matériaux transmis par l'adulte. — Telle est également la caractéristique des peuples sauvages, qui tiennent pour réelles non seulement leurs traditions tribales, mais encore les visions du sommeil. — On la retrouve dans les mythes de l'Inde védique et, bien que déjà moins accentuée, dans les traditions du peuple juif. — Elle domine chez nous pendant les premiers siècles du moyen âge; elle tend à disparaître de nos jours.

2° Un assentiment raisonné, qui cherche des motifs pour donner aux objets un caractère de réalité. — Ce type de croyance n'implique pas seulement les théories religieuses qu'on formule ou qu'on admet à la suite d'une argumentation, mais encore les conclusions du raisonnement qui conduit à accepter les enseignements d'une autorité extérieure tenue pour plus compétente ou mieux informée. Déjà, chez les non-civilisés, le raisonnement pénètre dans la croyance avec la répartition des esprits, ensuite avec la création de dieux abstraits ou de divinités créatrices. — Dans l'Inde, nous voyons le doute susciter les arguments, dès l'époque du Rig-Veda; et, de raisonnement en raisonnement, l'esprit hindou aboutit au monisme des Oupanishads. — Chez les Juifs, l'expérience historique de la nation engendre une philosophie de l'histoire, qui conduisit également vers l'unité divine; seulement, les Juifs n'étaient pas, comme les brahmanes, un peuple de logiciens et de rationalistes par excellence; ils avaient l'orgueil racial très développé; enfin ils attachaient plus d'importance à la conception morale qu'à la

conception métaphysique de la Divinité. C'est pourquoi leur théologie prit la forme monothéiste, plutôt que panthéiste. — Dans le christianisme, bien que de bonne heure quelques esprits cultivés aient cherché à justifier la croyance par des raisonnements, c'est surtout au XVIII[e] siècle que l'usage exclusif des méthodes rationnelles a prévalu tant chez les défenseurs de l'orthodoxie que chez leurs adversaires de l'école déiste. — De nos jours, on a observé que l'enfant commence à raisonner ses croyances vers l'âge de 10 ans (ou même plus tôt, paraît-t-il, au Nouveau Monde). De 15 à 18, il s'occupe de toutes autres choses. Mais alors s'ouvre une seconde période de scepticisme, plus raisonnée cette fois, qui, chez les uns, se prolonge jusqu'à la vieillesse, et, chez les autres, fait place, vers 30 ans, à un travail de reconstruction.

3° Une aspiration de l'organisme ou le résultat d'une intuition. — Chez les non-civilisés, la « religion de sentiment » assume en général une forme extravagante, presque pathologique. Ce sont les phénomènes de possession, les manifestations désordonnées des excitations artificielles, toutes les pratiques du shamanisme. Ce type inférieur se retrouve chez les Yogis de l'Inde et même chez les *nabis* d'Israël, ces ancêtres des prophètes. On le constate encore dans les danses orgiaques des mystères grecs, les superstitions démoniaques du moyen âge, les rites frénétiques de certaines sectes médiévales et même contemporaines, voire dans certaines scènes des *revivals* anglo-saxons. Mais, à côté de ces manifestations violentes et anormales, la religion de sentiment revêt fréquemment une forme subjective plus sobre et plus profonde : c'est le désir ardent de communion mystique, le sentiment de l'identité avec l'Eternel. Encore absente chez les peuples primitifs, cette forme supérieure se révèle dans les passages les plus élevés des Oupanishads; dans les discours des prophètes juifs de la grande période; dans les effusions des mystiques occidentaux, depuis François d'Assise et Thérèse d'Ahumada jusque, en dehors du christianisme révélé, Emerson et Maeterlinck.

On serait tenté de croire que cet état psychique constitue de nos jours un phénomène exceptionnel. Cependant telle n'est pas la conclusion de l'enquête que M. Pratt a poursuivie dans son entourage et qu'il serait intéressant de rapprocher de la consul-

tation analogue organisée, cette année même, par le *Mercure de France* dans le public lettré d'Europe[1]. L'enquête de M. Pratt a le mérite d'être à la fois plus localisée et plus précise. Les questions qu'il y posait étaient au nombre de dix, sans compter leurs subdivisions. En voici les principales : « Qu'entendez-vous personnellement par religion? — Qu'entendez-vous par Dieu? — Qu'est-ce qui vous fait croire en Dieu? — Priez-vous et pourquoi? Croyez-vous à l'immortalité personnelle? — Acceptez-vous la Bible à titre d'autorité? » Sur 550 circulaires envoyées M. Pratt obtint 83 réponses : 57 provenant de personnes réalisant « le type ordinaire des gens qui vont à l'église (*church-goers*) ; » 26 transmises par des Intellectuels (gradués, savants, professeurs, etc.). — Je me bornerai ici à relever deux détails qui jettent un certain jour sur l'état actuel de la religion aux Etats-Unis: 1° Il paraît que 39 (y compris presque tous les Intellectuels) rejettent la Bible à titre d'autorité. D'autre part, 56 déclarent avoir plus ou moins éprouvé les sentiments d'aspiration et de communion mystiques que l'auteur assigne comme bases à la religion ; 40 fondent même exclusivement sur ce fait la justification de leur religiosité. M. Pratt fait observer à juste titre : « Que 56 personnes sur 83 croient fermement avoir été en communication avec Dieu; c'est un fait profond. » — Je l'admets volontiers, tout en ajoutant qu'il faut tenir compte des 467 qui n'ont pas envoyé de réponse, en grande partie sans doute parce qu'ils n'avaient rien à dire. — En outre, il ne faut pas méconnaître qu'il s'agit là d'un milieu protestant, américain, et que le résultat eût été probablement tout autre dans les pays catholiques du vieux monde. Ce mysticisme était, du reste, fort gradué. Il évoluait d'une émotion esthétique analogue à celle que provoquent les beautés de la nature jusqu'à la conversation courante avec un Etre personnel et mystérieux, dont l'influence agissait à la fois comme un réconfortant et un stimulant moral.

L'auteur estime que ces intuitions constituent « la seule source d'où la religion peut tirer sa vie en ces jours de naturalisme et d'agnosticisme, d'indifférence ou d'hostilité. » C'est que, à ses yeux, les vieux arguments classiques à l'appui de l'exis-

1. Voir, plus haut, XVIII.

tence de Dieu sont en train de perdre leur prestige et leur validité, tandis que la religion de sentiment continue à représenter avec une force irrésistible : l'héritage accumulé du passé — la conscience organique de la race — le réservoir de l'hérédité — la sagesse instinctive, souvent supérieure à tous nos raisonnements — le facteur déterminant de notre caractère et de notre personnalité — notre lien avec l'ensemble de la nature et avec les lois du cosmos. — Je le veux bien, mais en fait, si cet « arrière-plan » est le réservoir des expériences et des impressions accumulées dans la suite des générations, il est susceptible de s'ouvrir également aux influences sceptiques de notre époque qui peuvent rapidement en altérer le caractère. On peut se demander, d'ailleurs, si l'auteur n'a pas été entraîné à trop déprécier le rôle de l'intelligence. Si celle-ci, comme il l'admet, est la dernière née de l'évolution, il faut bien, à moins d'y voir un élément régressif, qu'elle constitue un organe mieux adapté à la recherche de la vérité et dès lors les conceptions qu'elle nous fournit doivent comporter, jusqu'à preuve du contraire, une validité supérieure à celle de l'intuition. Cette dernière peut devancer, provoquer et même guider le raisonnement dans une certaine mesure ; mais la raison doit avoir le dernier mot et c'est elle que les psychologues prennent pour juge, alors même qu'ils concluent à sa propre infériorité.

L'auteur, au début du volume, met en scène un habitant de Mars qui, descendu sur la terre pour étudier le genre humain, se rend parfaitement compte de nos arts et de nos industries, mais qui, comme il ne possède pas notre « arrière-plan » héréditaire, n'arrive pas à comprendre comment la presque totalité des hommes dans le présent et le passé ont pu croire à un Etre qu'ils n'ont jamais vu et dont ils ne savent rien de certain. — Or de deux choses l'une : ou bien le Martien est incapable de raisonner, et alors il ne comprendra rien de notre civilisation, si même il a quelque curiosité de la connaître. Ou bien il est un être doué de ce que nous entendons par raison, et alors il n'y a aucun doute qu'il ne comprenne — si même il ne les a déjà formulés — les syllogismes par lesquels l'esprit humain essaye de justifier — à tort ou à raison — sa croyance en l'existence d'une Cause première et d'une Cause finale, d'un absolu qui sert de sup-

port au relatif et d'un Pouvoir qui travaille pour l'ordre de l'univers. Ici, à défaut de la conscience marginale, c'est la raison qui nous fournirait un lien cosmique avec notre frère extra-planétaire.

Ces réserves n'enlèvent rien aux mérites d'un ouvrage qui mérite d'être recommandé à tous ceux qu'intéressent les progrès de la psychologie religieuse. L'auteur déclare, dans sa Préface, qu'il a voulu écrire à la fois pour les spécialistes et pour le public. Il a réussi à ce double point de vue et ce n'est pas un mince compliment que de reconnaître à toutes les parties du livre des qualités de clarté et de style trop souvent négligées par les spécialistes de la science mentale.

---

# XX

## FRANC-MAÇONNERIE, POLITIQUE ET RELIGION [1]

Ὄλβιος ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων.
(*Hymne homérique à Déméter.*)

La Franc-Maçonnerie est une des associations contemporaines dont on parle le plus et qu'on connaît le moins. Ses membres se tiennent pour obligés de garder le secret sur ses faits et ses gestes; ses adversaires, qui dès lors ont beau jeu, ne se font pas faute de la travestir et de la calomnier devant le public. Il est bon que, de temps à autre, des esprits compétents soulèvent un coin du voile pour la traiter comme elle doit l'être — que ce soit du dedans ou du dehors, — avec l'aide des méthodes objectives et historiques. Tel est le cas de deux publications — nous ne pouvons pas dire de deux révélations — qui viennent de paraître à peu près simultanément et sans que leurs auteurs semblent s'être donné le mot. Elles sont dues respectivement à deux de nos compatriotes bien connus, aussi estimés pour leur caractère que pour leur science, occupant de hautes fonctions dans la magistrature belge : MM. Ernest Nys, conseiller à la cour d'appel de Bruxelles, et Pierre Tempels, auditeur général honoraire. Ni l'un ni l'autre ne dissimule sa qualité de Franc-Maçon ; mais il ne faut pas pousser bien loin la lecture de leurs commentaires pour y retrouver les habitudes de clarté, de sincérité et d'impartialité que donne la pratique consciencieuse des fonctions judiciaires. Leurs publications se complètent l'une l'autre — celle de M. Nys, parue dans la *Revue de droit international et de législation comparée*, sous le titre de : *Idées modernes, Droit international et Franc-Maçonnerie*, trai-

1. *Revue de Belgique*, février 1908.

tant surtout de la Franc-Maçonnerie au point de vue historique, — le petit volume de M. Tempels, édité par la maison Lebègue sous le titre de : *Les Francs-Maçons*[1], se plaçant plutôt au point de vue doctrinal. — On aurait tort d'y chercher un panégyrique ou une défense; ce sont des simples exposés de faits que tout le monde peut contrôler, mais qui n'en sont pas moins instructifs pour apprécier la Franc-Maçonnerie au point de vue de ses origines, de son organisation et de son but.

## I

Dans les articles de M. Nys, la Franc-Maçonnerie se montre nettement dégagée des légendes qui entouraient son berceau et dont les Francs-Maçons se sont longtemps contentés. Quand elle apparut sous son nom en Allemagne au XIIIe siècle de notre ère, elle n'était autre que la corporation des métiers voués à l'art de bâtir : maçons, tailleurs de pierre, sculpteurs, architectes, etc. *Franc*, dans le langage de l'époque, ne signifiait pas « libre, » mais plutôt « privilégié, » « qui a reçu des franchises. » De Cologne (1239) ou même de Magdebourg (1211), où elle paraît s'être constituée en premier lieu, elle ne tarda pas à se répandre, en Allemagne, dans les Pays-Bas, en France, en Angleterre, établissant ses Loges, Ateliers ou Chantiers, partout où il y avait à construire des édifices religieux ou civils. Née, pour ainsi dire, avec l'art gothique et ses formules complexes, elle entra en décadence, quand l'architecture de la Renaissance eut remis en honneur les traditions de l'art classique. Ses privilèges corporatifs n'en subsistèrent pas moins, à l'état de survivances, jusqu'à la Révolution française dont l'action directe ou indirecte abolit le régime corporatif sur tout le continent. Mais déjà en Angleterre elle s'était profondément transformée par l'introduction d'un élément qui en avait fait une institution toute différente et toute nouvelle.

Il n'est plus possible aujourd'hui de contester que la Franc-Maçonnerie, telle que nous la voyons fonctionner sous nos yeux, ne soit sortie des quatre Loges professionnelles qui s'unirent à

1. 1 vol. in-8 de 102 pages. Bruxelles, Office de Publicité, 1908.

Londres en 1717, le jour de la Saint-Jean d'été, à la *Taverne de l'Oie et du Gril*, pour fonder une Grande Loge, c'est-à-dire une autorité régulatrice, chargée d'élaborer des statuts généraux et seule apte à autoriser la création d'Ateliers nouveaux. Cette Grande Loge ne tarda pas à dégager la Franc-Maçonnerie de ses attaches professionnelles, en plaçant le fondement et le but de l'association sur le terrain purement moral et spéculatif.

C'est de là que sont issues, par filiation régulière, à quelques rares exceptions près, les milliers de Loges actuellement répandues sur la surface du globe. L'essaimage dans les colonies britanniques et sur le continent commença dès 1721. M. Nys en retrace les rapides développements dans les Pays-Bas, en France, en Allemagne, en Italie et dans les autres pays d'Europe. Des Anglais fondaient à l'étranger, en compagnie d'éléments indigènes initiés pour la circonstance, une première Loge qui recevait de Londres, avec sa charte d'investiture, le titre de Grande Loge provinciale ainsi que le droit de créer à son tour des Loges dans sa juridiction propre. Quand les Ateliers ainsi fondés devenaient suffisamment nombreux, la Grande Loge provinciale s'érigeait généralement en Grande Loge indépendante ou en Grand Orient et poursuivait désormais une existence autonome dans les limites des principes généraux de l'Ordre[1].

Ce fut surtout l'élite intellectuelle de la société européenne qui se trouva attirée de bonne heure vers la nouvelle association. Aussi peut-on se demander avec M. Nys jusqu'à quel point la présence, dans ses rangs, d'hommes tels que James Anderson, Desaguliers, John Toland en Angleterre; Lessing, Herder, Gœthe, Fichte, Krause, Mozart en Allemagne; Montesquieu, Voltaire, Condorcet, Mirabeau, La Fayette en France, a contribué à façonner l'idéal maçonnique et, d'autre part, dans quelles limites cet idéal, à son tour, a joué un rôle dans la formation mentale des personnages qui ont dirigé l'évolution philosophique, religieuse et morale du XVIII^e^ siècle. — M. Nys ne résout pas le problème, mais il montre suffisamment qu'il a dû se produire là des actions et des réactions réciproques.

1. Voir R. F. Gould, *Histoire de la Franc-Maçonnerie*, traduite de l'anglais par L. Lartigue. Bruxelles, 1 vol. Office de publicité, 1911.

Peut-être l'auteur est-il enclin, de même que certains historiens, les uns partisans, les autres adversaires de la Franc-Maçonnerie, à exagérer la part que prit celle-ci dans la Révolution française. Il est très exact que les principaux acteurs de la Constituante s'étaient formés dans les Loges et que la Franc-Maçonnerie, appliquant à l'intérieur de ses Temples la célèbre devise : « Liberté, égalité, fraternité » devait suggérer à ses membres de réaliser celle-ci dans l'Etat. Mais il n'y a pas de preuves qu'elle ait cherché à intervenir directement dans la préparation ou la direction des événements politiques. M. Nys, d'ailleurs, reconnaît lui-même que « la Franc-Maçonnerie ne dictait point de dogmes à ses affiliés; elle se contentait de formuler un idéal qu'ils devaient s'attacher à réaliser ; il se résumait en quelques mots : fraternité, égalité, liberté, tolérance et bienfaisance. » — Ce qui est vrai, c'est que la Franc-Maçonnerie agissait puissamment pour élargir et émanciper l'esprit de ses membres ; c'est par le perfectionnement des individus qu'elle a préparé celui de la société.

Un des passages les plus intéressants de cet essai est celui où l'auteur, avec sa compétence spéciale en la matière, recherche de quelle façon la Franc-Maçonnerie a influencé le droit international. Il fait sien, en quelque sorte, le jugement ainsi formulé par Schauberg en 1861 : « Le droit des gens et la Franc-Maçonnerie ont la même histoire. » Ce n'est pas seulement que la Franc-Maçonnerie a contribué à développer partout des tendances pacifiques, en établissant entre ses propres membres des liens supérieurs aux distinctions de nationalité aussi bien que de rang, de parti et de religion ; mais elle a encore puissamment favorisé, par ses principes mêmes, les mouvements tendant à établir entre les nations des rapports équitables et juridiques. Il n'est point jusqu'à la fondation de Loges militaires, qui, tout en respectant les devoirs de la discipline, n'ont eu pour résultat d'atténuer les maux et d'adoucir les souffrances de la guerre.

Quand on constate ainsi le caractère universaliste et idéaliste de la Franc-Maçonnerie, on est naturellement amené à se demander ce qui a déterminé cette transformation d'une association d'abord exclusivement pratique et professionnelle. L'auteur, se ralliant à des théories récentes, rappelle que, dès les premiers

temps du régime corporatif, en Allemagne, en France, en Belgique, en Angleterre, on vit, à côté ou à l'intérieur des corps de métier, se constituer des Fraternités (*Brüderschaften*, *Brotherhoods*, *Confréries*), qui comprenaient, outre les apprentis, les compagnons et les maîtres, un certain nombre de membres protecteurs choisis parmi les personnages en état de rendre des services à la corporation par leur richesse ou leur position. Dans certains pays, ces fraternités, dont les maîtres s'étaient désintéressés, devinrent des sociétés d'assistance mutuelle et même de résistance aux mains des seuls compagnons ; ce furent les compagnonnages de France et de Belgique. Dans la Grande-Bretagne au contraire, on vit, notamment parmi les Francs-Maçons, les Fraternités ou *Fellowships* comprendre, sous le nom générique de compagnons (*Fellows*), non seulement les différents membres de la hiérarchie professionnelle, mais encore un nombre considérable de Maçons « acceptés, » c'est-à-dire de membres honoraires. Pendant la première moitié du XVI[e] siècle, ces Maçons « acceptés » étaient presque exclusivement des grands seigneurs, des riches propriétaires, des hauts fonctionnaires, des officiers, des clergymen. Mais à partir du milieu de ce siècle, on voit pénétrer dans les Loges ou plutôt dans les Fraternités qui y étaient annexées des gens de lettres et de sciences, des professeurs, des médecins, des philosophes, et, parmi eux, des personnages notoirement connus pour avoir appartenu à la Confrérie des Rose-Croix.

C'est sans aucun doute sous l'influence croissante de cet élément que se prépara et se développa la révolution maçonnique de 1717. On peut en conclure que si la vieille corporation des Francs-Maçons et des Tailleurs de pierre a fourni à la Franc-Maçonnerie actuelle son cadre historique, c'est ailleurs qu'il faut chercher la source de l'esprit qui l'anime et de l'idéal qu'elle poursuit. Dans cette nouvelle direction, nous rencontrons tout d'abord la mystérieuse confraternité des Rose-Croix, chez laquelle on constate, au XVI[e] et XVII[e] siècles, les antécédents incontestables des principes formulés par la Franc-Maçonnerie en 1717. On pourrait même aller plus loin et retrouver chez les Rose-Croix l'aboutissement de ce courant à la fois libéral, rationaliste et mystique qui anime certaines sectes du moyen âge, concourt à la

révolution religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle et se rattache peut-être par ses origines lointaines aux mystères religieux et aux écoles philosophiques du paganisme expirant[1]. Nous dépassons quelque peu sur ce dernier point les prudentes conclusions de M. Nys; mais nous pourrons faire observer que notre hypothèse concilie les deux théories généralement opposées sur la provenance de la Franc-Maçonnerie, suivant qu'on veut en faire exclusivement la descendante des corporations ouvrières du moyen âge ou l'héritière des mystères de l'antiquité à travers les sectes gnostiques du moyen âge.

## II

M. Nys nous a dit comment s'est développé la Franc-Maçonnerie contemporaine. M. Tempels va nous dire ce qu'elle est. Il la définit d'abord par ses caractères négatifs. Contrairement au préjugé vulgaire, elle n'est ni un parti politique ou social, ni une religion, ni une philosophie, pas même un système éclectique. Ce n'est pas davantage une association de courte échelle, et ceux qui viennent y chercher des moyens de parvenir ne tardent pas à être amèrement déçus. Mais alors, se demande l'auteur, à quoi donc sert cette société ? Ici, répond-il, apparaît la portée sociale de la Franc-Maçonnerie. Elle dit à ses adeptes : « Mon principe est au-dessus de toutes les vérités relatives, au-dessus de toutes les choses temporaires. Je m'adapte à tous les temps, à tous les peuples et m'accommode de toutes les circonstances transitoires. Je ne suis pas une des évolutions humaines; je suis la chaîne qui les réunit toutes. Les systèmes philosophiques, religieux et politiques sont des échelons; je suis l'échelle et la force qui fait monter d'un échelon à l'autre. Je ne suis qu'une discipline et une méthode, mais cette méthode est la clef du développement humain.

M. Tempels aura quelque peine à persuader le public que la

[1]. Louis Keller, dans un passage que cite M. Nys, s'est efforcé de prouver que tous les esprits dirigeants du XVII<sup>e</sup> siècle ont appartenu à des sociétés secrètes : « Plus que n'importe quel État ou quelle Église, ajoute-t-il, ces académies et ces sociétés ont préparé l'admirable mouvement des temps modernes; elles ont été le soutien de la pensée philosophique; elles ont fait triompher la notion de la tolérance (*Comenius und die Akademien des Naturphilosophen*. 1905. Préface).

Franc-Maçonnerie ne fait pas de politique. L'opinion contraire s'affirme tous les jours dans la presse, les réunions publiques et même au Parlement. Mais il faut avant tout s'entendre sur les mots.

Laissons de côté les pays — et ce sont les plus nombreux — où l'institution elle-même interdit à ses membres de s'occuper de politique ou de religion en Loge. Même au sein des juridictions maçonniques qui ont fait disparaître cette interdiction, le droit qu'ont les membres de traiter en séance n'importe quel sujet politique n'implique nullement que la Loge doive — ou même puisse — prendre parti entre les opinions, pour formuler elle-même un programme de réformes obligatoire. La Franc-Maçonnerie ne pourrait s'engager dans cette voie — bien qu'elle y ait été parfois entraînée — sans devenir la servante ou l'inspiratrice d'un parti, c'est-à-dire une organisation absolument étrangère à l'esprit maçonnique. M. Tempels va jusqu'à soutenir que l'homme possédé de la passion politique est incapable de comprendre la Maçonnerie. « S'il s'y fourvoie, il faut entendre l'amertume de ses désillusions, son dédain pour les formes, pour les traditions, pour les anciens; son embarras comique, quand on lui représente que la Franc-Maçonnerie, son organisation et son but, appartiennent à l'universalité de ses membres; qu'elle ne peut être modifiée par un seul groupe; que son usurpation est un abus de confiance et que l'abus de confiance ne saurait même profiter à ses auteurs, parce que l'instrument détourné est mauvais à l'usage qu'ils en font. »

Un autre préjugé consiste à faire de la Franc-Maçonnerie une sorte de catholicisme retourné, dont la principale préoccupation est de combattre l'Eglise, sinon la religion en elle-même. Nous reconnaissons que, devant les attaques haineuses et calomniatrices, on peut même dire devant les persécutions auxquelles les Francs-Maçons sont partout exposés de la part de l'Eglise, il est difficile à l'association maçonnique de ne pas sympathiser étroitement avec ceux qui, au dehors, combattent la domination cléricale sur tous les terrains. Cependant, ici encore, il est impossible de méconnaître le caractère de neutralité inhérent à la Franc-Maçonnerie dans le domaine des questions religieuses. Déjà la Constitution maçonnique attribuée au prince Edwin en l'an 926

et qui date vraisemblablement de la fin du XVIIe siècle porte en son article 3 : « Vous serez serviable envers tous les hommes; vous leur témoignerez, autant que vous le pourrez, une amitié fidèle, *sans vous soucier de ce qu'ils auraient une autre religion que vous.* » De leur côté, les spéculatifs qui transformèrent la Franc-Maçonnerie au commencement du XVIIIe siècle s'empressèrent d'inscrire dans leurs Constitutions de 1723 : « Aux temps anciens, les Maçons étaient obligés, dans chaque pays, de professer la religion de leur patrie ou nation, quelle qu'elle fût. Mais aujourd'hui, leur laissant leurs opinions particulières, *on trouve plus convenable de les obliger seulement à suivre la religion sur laquelle tous les hommes sont d'accord.* Elle consiste à être bons, sincères, modestes et gens d'honneur, par quelque dénomination ou croyance qu'on puisse se distinguer. D'où il s'ensuit que la Franc-Maçonnerie devient un centre d'union et un moyen d'établir une sincère amitié entre des gens qui autrement auraient été à jamais séparés. »

Tel est encore aujourd'hui le langage des Statuts généraux qui régissent l'Ordre maçonnique en Belgique comme ailleurs. Il n'en faut pas davantage pour justifier l'indignation et les anathèmes de l'Eglise catholique. Cependant, en réalité, on voit que la Franc-Maçonnerie n'est pas plus irréligieuse que religieuse. Elle dit à ses adeptes (c'est M. Tempels qui parle) : « Tu seras ici le seul maître de ta conscience; ta conduite en matière religieuse t'appartiendra. Tu auras ici le droit d'être dans l'erreur, le droit d'être seul de ton avis. Si tu manques de logique ou de courage, les enseignements t'éclaireront peut-être, mais librement. Subir un contrôle sur tes actes serait un amoindrissement. » Et l'auteur ajoute : « Telle est la suprême logique de la liberté de conscience. »

Il constate, à la vérité, que cet idéal est difficile à atteindre, même pour les Francs-Maçons. Dans quelques pays protestants, on exige l'adhésion au christianisme; dans d'autres l'affirmation de la croyance à un Dieu personnel. Les Allemands excluent les juifs et les Américains excluent les nègres. Dans une des deux juridictions maçonniques qui se partagent un pays voisin, il faut répudier toute espèce de culte. Mais ces déviations ne sont pas inscrites dans les statuts; on n'oserait pas les proclamer comme

la loi d'une association universaliste; elles représentent la part faite aux faiblesses de ceux qui se prononcent sur l'admission des recrues.

On a parfois objecté que, permettre d'examiner scientifiquement les questions religieuses dans les Loges, c'est déjà prendre attitude contre les cultes qui se basent sur des dogmes indiscutables. « Celui qui fait cette objection, répond M. Tempels, montre qu'il n'a pas la disposition d'esprit voulant l'étude et non pas la dispute, cherchant la science et respectant la règle qui lui interdit d'en faire des applications personnelles. » A quoi l'on pourrait ajouter que la tolérance de la Maçonnerie ne va pas jusqu'à lui interdire d'encourager ses membres à penser par eux-mêmes. En ce sens — mais en ce sens seulement — elle peut être appelée par excellence une institution de libre examen, — à la différence des associations qui confondent la libre-pensée avec l'admission de certaines doctrines positives ou négatives. Mais nous la définissons plus volontiers comme une *association de libres-consciences.* — Le droit de tout dire a pour corollaire l'obligation de tout entendre, sans que la Loge ait à décider entre les opinions en présence; ce dernier principe n'est pas seulement un corollaire de la tolérance, mais encore de l'égalité que chaque membre a le droit de réclamer pour ses opinions comme pour sa personne.

« Voilà donc, ajoute l'auteur, une société purement intellectuelle sans rapport avec les intérêts matériels, venue on ne sait d'où, sans fondateur et sans apôtres, sans argent, sans miracles et sans boniment d'aucune sorte; on la trouve répandue sur la terre entière; elle n'est pas une société savante : cependant elle captive des savants; elle n'a pas d'industrie, de commerce ni de Bourse : cependant les hommes de travail sont le fond de son personnel; elle n'a pas les attraits des sociétés d'agrément, ni l'appel aux vanités, ni les plaisirs ordinaires des gens du monde : cependant les hommes du monde, les nobles, les riches y sont nombreux. Quelle est donc l'attraction d'une association si extraordinaire? Une idée, une seule : *unir les hommes malgré leurs divergences.* » — C'est le troisième membre de la trilogie : liberté, égalité, fraternité. Cette fraternité se manifeste d'abord par les rapports amicaux qui font de la Franc-Maçonnerie une

famille agrandie, ensuite par la contribution de chacun à l'instruction ou à l'agrément de tous, de la manière la plus en rapport avec ses moyens et ses spécialités. Le savant, le littérateur, l'homme politique offriront des conférences; le musicien apportera le concours de son talent, le peintre et le sculpteur concoureront à l'ornementation de la Loge. — M. Tempels cite l'exemple de Mozart : « Il n'y eut jamais, rapporte-t-il, de plus fervent ni de plus complet Maçon. Le mystère et les symboles devaient séduire un esprit aussi disposé à la fantaisie et à toutes les formes de l'art. Il écrivit pour la Maçonnerie un grand nombre de compositions, notamment la *Flûte enchantée* qu'il voulait y rattacher non seulement par son texte, mais même par son style musical, en combinant une idéalité austère avec les charmes d'une aimable jovialité. On possède une lettre que Mozart écrivit à son père peu de temps avant sa mort et dans laquelle il lui explique avec une saisissante élévation comment un Maçon envisage la mort. »

La bienfaisance, surtout sous la forme mutualiste, représente une autre application de la solidarité maçonnique. Il s'en faut toutefois qu'elle se borne aux seuls Francs-Maçons. M. Tempels fait observer cette différence entre le clergé romain et les Francs-Maçons, que le premier amasse l'argent de toute la population pour des œuvres sur lesquelles il place son étiquette, tandis que les seconds versent leur argent personnel avec les cotisations des profanes, pour le faire servir à des œuvres — sans doute conformes à leurs tendances — mais sans nom d'auteur; témoins à Bruxelles les Cuisines économiques, l'Œuvre des Pauvres honteux, celle des Vieux vêtements, l'Hospice des Aveugles, les Ecoles professionnelles, les Ateliers réunis, l'Université de Bruxelles, les Crèches, le Denier des Ecoles, la Ligue de l'Enseignement, l'Ecole modèle, etc., — œuvres qui presque toutes sont des conceptions de Loges ou de groupes de Maçons.

M. Tempels ne néglige pas non plus de signaler les applications de la sociabilité qui se traduisent, suivant nos vieilles traditions nationales, par des fêtes et des banquets : « Les Maçons disent que si le grand apparat de leurs banquets plaît à l'imagination, le cœur s'y complaît plus encore dans l'amitié.... Une Loge composée d'honnêtes gens qui se sont choisis parce qu'ils se con-

viennent et qui vivent longtemps ensemble, prend les allures d'une famille. Les hommes de valeur y sont honorés; mais la valeur de l'homme ne se mesure pas seulement à sa science ou à ses talents. Les membres les plus aimés dans une famille ne le doivent souvent qu'à leur caractère. S'il fallait indiquer des types de Maçons parfaits, c'est dans les hommes sans notoriété qu'on les trouverait. »

Plus loin il nous dit encore : « Ils sont nombreux dans la Franc-Maçonnerie ceux dont la vie appartient au travail, à leurs études ou à leurs affaires et qui n'en déposent le fardeau qu'au seuil de la Loge; ceux à qui les réalités de la vie ne laissent pas d'autre occasion ou d'autre loisir pour les choses de l'ordre intellectuel et moral : hommes au jugement clair et au cœur ferme, plus soucieux de leurs intérêts sérieux et de leurs devoirs certains que de ceux qu'enseignent les tribuns, distinguant d'ailleurs très bien dans la politique ce qui importe à la prospérité publique et regardant passer le reste comme les chevaux d'une course où l'on n'a pas d'enjeu. Ceux-là sont les vrais descendants des anciens Maçons. Pour eux sont les jouissances d'un enseignement élevé, d'une philosophie où leur bon sens est à l'aise et le bien-être de vieilles amitiés. Ils savent ce qu'une heure de franc rire réserve de forces au labeur du lendemain. »

On peut se demander si l'auteur n'oublie pas quelques ombres du tableau, comme partout où il faut compter avec les imperfections humaines. Toutefois, il reconnaît lui-même que l'institution a parfois « à lutter dans son propre sein contre l'ignorance, l'indolence et la passion. » On ne doit pas non plus s'imaginer qu'il veuille à tout prix lui amener des recrues. Dans le chapitre intitulé : *Faut-il entrer dans la Maçonnerie?* il conseille aux aspirants de ne pas s'y engager à la légère, sans l'avoir étudiée chez des historiens fidèles et surtout sans s'être demandé s'ils avaient des dispositions nécessaires pour en partager les tendances. Les pages où il énumère les divers cas où l'on ferait bien de s'abstenir, seront lues avec intérêt et profit par ceux qui veulent s'épargner des désillusions.

Un dernier chapitre est consacré à l'*Avenir de la Franc-Maçonnerie*. L'auteur estime qu'elle est à peine sortie de ses premières évolutions. Elle sera dans sa maturité, quand on verra se ren-

contrer dans les Loges des hommes d'élite réellement opposés d'opinion, mais unis dans une pensée maçonnique. Il fait observer que la Maçonnerie porte en elle deux germes d'une inépuisable fécondité : « L'idée de liberté et l'idée d'un enseignement non dogmatique ; » enfin, il pense, lui aussi, comme M. Nys, qu'elle aura de plus en plus l'occasion de manifester son action dans le rapprochement des nations sur le terrain du droit international. « Heureux, dit-il en terminant, les peuples qui seront gouvernés, non pas par les Francs-Maçons, pas plus faits que les philosophes pour gouverner personne, mais selon la noble et féconde pensée qui les inspire.... La Franc-Maçonnerie a mis des siècles à établir ses fondements ; elle est dans l'humanité, elle n'en sortira plus. »

Ce qui est certain, c'est que loin de présenter des symptômes de déclin, la Franc-Maçonnerie s'étend au contraire de jour en jour, particulièrement chez les nations germaniques et anglo-saxonnes.

# XXI

## UNE NOUVELLE BIOGRAPHIE DU CARDINAL NEWMAN[1]

*Cardinal Newman and his Influence on Life and Thought*, by CHARLES SAROLEA, D. Ph. D. Litt. — Edimburg T. et T. Clark 1908. — 1 vol. in-12 de 174 pages.

On sait que l'histoire de la littérature française est enseignée à l'Université d'Edimbourg par un jeune Belge, agrégé à la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Bruxelles, M. Charles Sarolea. C'est un des rares écrivains qui manie avec une égale élégance le français et l'anglais; aussi s'est-il fait remarquer des deux côtés de la Manche par des articles et des essais qui témoignent d'une grande variété de connaissances, non moins que d'une réelle originalité d'esprit. Il vient de publier — dans la collection éditée par M. Oliphant Sweaton sous le titre de : *The World's Epoch Makers* « Ceux qui font l'histoire, » — un petit volume où il décrit, avec une impartialité qui n'exclut pas la sympathie pour la personnalité de son héros, la vie et l'œuvre de ce John-Henri Newman qui a joué un rôle si marqué dans la culture religieuse de l'Angleterre contemporaine.

Le sujet n'est pas neuf, et il fallait à l'écrivain belge une certaine audace pour l'aborder. Depuis la mort de Newman en 1891, on ne compte pas moins d'une douzaine de biographies qui lui ont été consacrées, tant par des protestants que par des catholiques, quelques-unes signées de noms de premier ordre, et, phénomène caractéristique, presque toutes aboutissent à des conclusions différentes, parfois contradictoires, dans leurs jugements sur le caractère complexe du personnage. Pour les uns il

1. *Revue de Belgique*, septembre 1908.

fut un casuiste subtil, un corrupteur de l'esprit anglais; pour les autres, un ange de l'école, un nouveau Thomas d'Acquin. Des protestants l'ont tour à tour vilipendé et porté aux nues en dépit de sa conversion; des catholiques l'ont vénéré comme un saint et appelé « l'homme le plus dangereux pour la foi que l'Angleterre ait produite. » Les uns l'ont représenté comme un catholique libéral; les autres comme un « homme de réaction. » Certains n'ont voulu voir en lui qu'un sceptique et un politicien; d'autres, un mystique et un illuminé; d'autres encore ont essayé de combiner ces appréciations en disant qu'il avait l'intelligence d'un sceptique avec le cœur d'un mystique.

Quoi qu'il en soit, M. Sarolea a estimé qu'il y avait encore quelques nouveaux aperçus à présenter et peut-être que, « n'étant, comme il le dit lui-même, ni catholique, ni anglican, ni protestant, dégagé personnellement des controverses théologiques, bien que passionnément intéressé aux questions religieuses, » il nous fera pénétrer un peu plus profondément dans la connaissance d'un des esprits religieux les plus énigmatiques et les plus extraordinaires qu'ait produit l'Angleterre du XIX[e] siècle. Ajoutons que le livre vient à son heure, au moment où se développe, dans l'Eglise romaine cette école « moderniste » qui, à tort ou à raison, se réclame de Newman comme d'un inspirateur, sinon d'un initiateur. « L'influence de Newman, fait observer M. Sarolea, est peut-être plus large et plus profonde aujourd'hui en France que même en Angleterre. »

Le mouvement romantique qui, après la chute de Napoléon, renouvela la philosophie et la littérature européennes se fit sentir en Angleterre jusque dans la religion. Il débuta par une propagande de brochures (*Tracts for the time*), où quelques jeunes enthousiastes, groupés dans un collège d'Oxford, s'efforçaient de réagir à la fois contre l'indifférentisme spirituel de l'Eglise officielle et l'austérité puritaine du culte réformé, non moins que contre le particularisme des organisations protestantes, en préconisant le retour à la notion d'une communion véritablement *catholique*, c'est-à-dire universelle, telle qu'elle leur paraissait avoir régné au temps des premiers conciles. Cette conception, féconde au point de vue de l'inspiration religieuse, n'en rouvrait pas moins la porte à l'invocation des saints, au culte de la Vierge,

au rétablissement de la messe, de la confession et du célibat ecclésiastique, au dogme de la présence réelle, à la doctrine romaine des sacrements, à la prérogative surnaturelle du sacerdoce et même à la primauté de l'Evêque de Rome.

Parmi les plus fervents adeptes de cette croisade, qu'on pourrait presque appeler une contre-réformation, se trouvait un jeune prédicateur, récemment entré dans les ordres anglicans, John Henri Newman, descendant, par son père, de juifs hollandais convertis et, par sa mère, d'une vieille famille de huguenots français. Au début il ne s'agissait que de fortifier, en la réformant, l'Eglise officielle et, en fait, le mouvement tractarien aboutit à y constituer la Haute Eglise qui pratique un véritable catholicisme avec le pape en moins. Mais Newman ne s'arrêta pas à mi-chemin, et après un voyage à Rome, suivi d'une retraite de deux ans dans son ermitage de Littlemore, il abjura solennellement l'anglicanisme en 1845, pour solliciter bientôt la prêtrise dans l'Eglise romaine « pareil, a écrit Carlyle, à un enfant qui, après avoir erré tout le jour sur le champ de bataille, s'en revient le soir chercher le repos sur le sein de sa mère morte. »

L'image est ingénieuse; mais elle n'est exacte qu'à condition d'être prise très au figuré. La morte était plus récalcitrante que ne se l'imaginait Carlyle, et ce n'est pas le repos que Newman allait chercher dans son sein. Pendant près d'un demi-siècle, il ne cessa de combattre avec la plume et la parole, pour sa nouvelle patrie religieuse, et Rome lui doit le meilleur du terrain qu'elle a regagné dans les îles britanniques. Cependant il resta toujours suspect à ses chefs; on refusa d'adopter ses plans de campagne; on le contraria dans ses œuvres de propagande; on l'oublia soigneusement, lorsque, quelques années plus tard, la papauté réorganisa sa hiérarchie épiscopale en Angleterre, et ce fut pour ainsi dire *in extremis* qu'après la mort de Pie IX, on lui conféra la dignité de cardinal, depuis longtemps attribuée à son rival, l'archevêque Manning. C'est que, suivant une ingénieuse observation de M. Sarolea, alors que Newman était déjà catholique dans l'Eglise anglicane, il resta protestant dans l'Eglise romaine. Lui-même nous dit, dans son *Apologia*, que le jour où il se convertit au romanisme, il n'eut conscience d'aucun changement dans son esprit.

Quel fut donc le motif de sa conversion? Telle est la première

question qu'on se pose. La reponse qu'y fait M. Sarolea rappelle un peu en apparence celle du médecin de Molière à qui l'on demandait pourquoi l'opium fait dormir. — « Parce qu'il a une vertu dormitive. » — Newman adopta le catholicisme, parce que... « son âme était naturellement catholique! » — Le point est de savoir s'il ne pouvait trouver en dehors de l'Eglise romaine la satisfaction de ses besoins spirituels. M. Sarolea découvre en lui trois facteurs psychologiques qui le plus souvent s'excluent, mais qui chez Newman se complètent et se renforcent l'un l'autre : 1° un tempérament de logicien. M. Sarolea, qui le met en parallèle avec Pascal, écrit que sa conversion fut le résultat d'un processus logique qui mit quinze ans à se développer. Or, s'il est vrai que le protestantisme est surtout une religion de dialecticiens, cependant Rome attache plus d'importance qu'en général les Eglises de la Réforme à la partie dogmatique de la religion ; sans compter qu'elle définit mieux, à son propre point de vue, les sphères respectives de la raison et de la foi ; 2° une disposition mystique qui lui faisait chercher ardemment une expansion de vie et de ferveur religieuses, plus accentuée dans l'Eglise romaine que dans n'importe quelle autre communion chrétienne ; 3° un grand sens pratique et un besoin d'action, deux caractères qui signalent particulièrement l'organisation catholique, de toutes les Eglises connues la plus remarquable par sa souplesse aussi bien que par sa discipline.

D'autre part, l'Eglise romaine, il y a un demi-siècle, avait une double œuvre à poursuivre en Angleterre : d'abord convertir les anglicans, ensuite les organiser et les discipliner. Newman, par la nature même de son esprit, convenait admirablement pour la première tâche, Manning pour la seconde. Mais un conflit était inévitable entre ces deux hommes : l'apôtre et l'épiscope, le pionnier et l'administrateur. Rome ne pouvait pas ne point soutenir le second, tout en laissant faire le premier. Ajoutons que Newman combattit l'infaillibilité papale, dont son rival était un ardent champion et, s'il se soumit par discipline, il semble que ce fut, comme le père Gratry, du bout des lèvres. « La conscience d'abord, a-t-il écrit, le pape ensuite. » C'est un mot et surtout une idée que les ultramontains ne pouvaient lui pardonner. En outre, nourri de la philosophie alexandrine, il semble avoir

professé une médiocre estime pour l'école de saint Thomas, si en faveur au Vatican depuis les derniers papes. « Sans doute, écrivait-il, j'admets la valeur de l'Ecole comme une des étapes de la théologie (*one of the loci theologici*), mais je sympathise avec Petavius en préférant à la théologie disputeuse et subtile du moyen âge l'enseignement plus élégant et plus fécond qui s'est modelé sur l'image de l'antiquité érudite. Les Pères ont fait de moi un catholique ; je ne vais pas jeter bas (*kick down*) l'échelle par laquelle je me suis hissé dans l'Eglise. »

M. Sarolea ne manque pas de nous offrir un résumé de la théologie ou plutôt de l'apologétique par laquelle Newman, se rattachant à la théologie alexandrine, bien plus qu'à la scolastique chère à Léon XIII et à Pie X, s'est efforcé d'accommoder la doctrine catholique à l'idée de développement aujourd'hui prédominante dans toutes les sphères de la philosophie et de la science.

Dans toutes les questions qui impliquent l'intervention de la personnalité humaine, on ne peut se contenter d'appliquer les méthodes des sciences exactes; il est impossible d'éliminer un facteur individuel, subjectif, pour lequel Newman a créé le terme de *sens illatif*, entendant par là la faculté que nous avons de voir les objets sous un angle qui nous est propre. Dans ce domaine, nous devons donc nous contenter de probabilités. Néanmoins un faisceau de probabilités peut engendrer la certitude, surtout si la conclusion s'accorde avec notre expérience personnelle. Or, tel est bien, selon Newman, le cas de la doctrine chrétienne. Aucune, en effet, ne concorde mieux avec ce que, chez tous les peuples et dans tous les temps, on a regardé comme les vérités religieuses. Une fois admis que le christianisme est la meilleure expression de la religion naturelle, c'est dans l'Eglise romaine qu'on trouve au plus haut degré l'unité et la continuité de la tradition religieuse. De plus, cette Eglise est un organisme vivant dont l'adaptation à tous les milieux et à tous les temps ne peut s'expliquer que par la présence d'un élément divin.

Il est facile, pour qui n'est pas convaincu d'avance, de découvrir les points faibles de ce raisonnement, et M. Sarolea ne se fait pas faute de les mettre en lumière. La religion naturelle, si on entend par là les croyances communes à tous les peuples, n'a qu'une analogie très éloignée avec les dogmes de l'Eglise romaine.

J'ai déjà eu l'occasion de faire observer que s'il fallait laisser au suffrage universel de l'humanité, même actuelle, le soin de définir la vérité religieuse, ce qui l'emporterait à une énorme majorité, ce serait la croyance à la magie, aux sorciers, aux revenants, au pouvoir des fétiches et à l'intervention arbitraire des esprits. Quant à l'adaptibilité de l'organisation catholique, elle atteste simplement la supériorité de sa politique et de sa discipline, peut-être une connaissance plus approfondie du cœur humain; on voit, du reste, dans la nature, que ce sont souvent les organismes inférieurs qui résistent le mieux aux modifications de leur milieu. Il n'en reste pas moins vrai que, si l'on concède à Newman son point de départ, le reste s'ensuit logiquement. Ce point de départ, c'est l'impuissance de la raison humaine à découvrir la vérité religieuse sans le concours de la révélation.

Une dernière question s'imposait, que l'auteur a traitée avec son habituelle finesse d'analyse : Newman peut-il être regardé comme l'ancêtre du modernisme? Tout d'abord il fait observer que Newman a eu beau vitupérer contre le libéralisme religieux; le fait de placer la conscience au-dessus du pape devait le conduire à adopter le fondement même de la doctrine libérale, et, s'il n'a pas grand mérite à réclamer la séparation de l'Eglise et de l'Etat dans un pays où l'Eglise officielle est aux mains d'hérétiques, néanmoins sa répudiation de tout appel au bras séculier dans le domaine de la religion est suffisamment explicite pour le mettre en contradiction formelle avec les injonctions du *Syllabus* : « Si le Pape ou la Reine, dit-il dans une lettre au duc de Norfolk, exigeaient de moi une obéissance absolue, elle ou lui transgresseraient les lois de la société humaine. Je n'accorde d'obéissance absolue ni à l'un ni à l'autre. » — Mais, lui objectera-t-on, c'est là une conception protestante des droits du jugement individuel? — Il s'en tire par cet argument qui fait un peu sourire : « Non, car la doctrine protestante est que le jugement privé est notre guide *ordinaire* dans les questions religieuses; moi, je n'en ferai usage que dans des hypothèses *extraordinaires*, voire impossibles. »

Acceptons, comme le fait M. Sarolea, la définition du modernisme, telle que la donne la dernière Encyclique papale : 1° Cette hérésie implique l'admission du principe de variation et de déve-

loppement en opposition avec le principe d'immutabilité; 2° Elle introduit dans le conflit entre la science et la religion une nouvelle méthode d'exégèse, en substituant une interprétation symbolique et allégorique de la Bible à l'acceptation littérale et historique des faits; 3° Elle formule une nouvelle philosophie de la religion, en remplaçant le principe de la transcendance par celui de l'immanence.

Sans doute, Newman fonde son raisonnement apologétique sur l'assimilation de l'Eglise à un organisme en voie de développement continu; mais il s'agit plutôt, dans sa pensée, d'un procédé logique que d'une évolution organique conçue au sens de l'adaptation à des milieux nouveaux. D'un autre côté, c'est sur sa théorie du développement que s'appuie Loisy pour le proclamer le plus grand théologien catholique du dernier siècle. D'ailleurs, le côté saillant du modernisme c'est le dessein de reprendre la conception des premiers chrétiens, que la religion est une question de vie et non de dogme. Or c'est un peu l'idée de Newman. Celui-ci toutefois se refuse à faire bon marché des dogmes ou à les émasculer par le symbolisme, et il s'abstient soigneusement de s'aventurer sur le terrain de l'exégèse biblique. Aussi M. Sarolea nous semble-t-il fondé à conclure que, si Newman peut être appelé le père du modernisme, c'est sous réserve de nous souvenir que les enfants offrent souvent peu de ressemblance avec leurs parents et que ceux-ci ne peuvent être tenus responsables des idées de leur progéniture. Ailleurs cependant l'auteur est moins réservé : « Cette fermentation extraordinaire (*Introd.* p. 3) que nous observons dans les ouvrages de Loisy, Dimnet, Laberthonnière, Leroy, Houtin, contre lesquels le pape a lancé sa récente Encyclique, peut être directement rattachée à l'influence du grand cardinal.... Ainsi, après avoir amené un schisme dans son Eglise originaire, Newman suscite dans son Eglise d'adoption une hérésie qui fera encore plus époque. »

M. Sarolea croit à l'avènement d'un nouveau catholicisme qui certainement ne sera pas le catholicisme historique et miraculeux de Newman, mais qui, « débarrassé de ses éléments surnaturels, retiendra l'esprit de l'Evangile, à défaut de la lettre, et appliquera à la réalisation de ses idéals les moyens psychologiques et politiques dont l'efficacité supérieure a été démontrée par une

expérience collective de deux mille ans. » J'avouerai que j'éprouve quelque difficulté à partager cette confiance. L'auteur ne nous dit pas nettement s'il compte sur une transformation interne de l'Eglise romaine ou si l'évolution religieuse qu'il entrevoit s'accomplira en dehors de la papauté. Même l'Eglise haute de l'anglicanisme, qu'anime toujours l'esprit de Newman et des *tractariens*, ne révèle jusqu'ici aucune velléité de renoncer à son attitude hybride pour se jeter dans les bras du modernisme. Quant à Rome elle se fait plus réactionnaire que jamais. Sans doute une partie de son clergé est gagnée aux idées nouvelles; mais, dès qu'un membre agit dans ce sens, il est retranché de la communion des fidèles et perd dès lors toute influence sur la direction de l'Eglise. L'infaillibilité des papes, — dont l'acceptation, comme le montrait encore récemment M. Alfred Giron dans son étude historique sur *l'Infaillibilité pontificale*[1], est l'aboutissement logique du catholicisme — ne peut agir, à son tour, que dans un sens : le renforcement de l'autorité surnaturelle sur laquelle reposent les prétentions du sacerdoce à la domination de la société.

Il est vrai que, pendant près de dix-huit siècles, l'Eglise catholique a déployé une merveilleuse puissance d'adaptation à ses milieux successifs. Mais il ne s'agissait pas, comme aujourd'hui, d'un désaccord qui porte sur le principe même de son autorité. D'ailleurs l'adaptabilité d'un organisme a des limites au delà desquelles il devient incapable de suivre les modifications de son ambiance, surtout quand il a trop tardé à s'y essayer. Or le fossé grandit tous les jours entre la science et l'Eglise; même le symbolisme des modernistes n'arrivera plus à le combler. L'infaillibilité papale a incontestablement apporté un regain de force au catholicisme en y resserrant la discipline; mais elle a fermé la porte à toute tentative de rapprochement avec ce que Pie IX appelait, dans une même formule de condamnation « le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne. »

1. *L'Infaillibilité pontificale* par Alfred Giron, premier président de la Cour de Cassation. 1 vol., Bruxelles, 1908.

# XXII

## RELIGION ET SUPERSTITION DE LA VIE

*Nec vero superstitione tollenda religio tollitur.*
CICÉRON, *De Divinatione. II*, 72.

### I

« Une société logique d'athées est impossible, parce que la notion de responsabilité absolue est une erreur sociale nécessaire. »

Cette déclaration, lancée, il y a quelques années, par M. Félix Le Dantec dans son ouvrage sur l'*Athéisme*, ne fut pas sans scandaliser les nombreux libres-penseurs qui prétendent concilier leur rejet de la Divinité avec le maintien de la croyance au caractère obligatoire du Devoir, en même temps qu'elle réjouissait fort les adversaires confessionnels de la morale indépendante. Celle-ci, à vrai dire, n'en est pas atteinte, en tant qu'elle s'adresse exclusivement à la raison pour tracer les règles de la conduite à suivre par les individus et par les sociétés. Mais le point est de savoir si le fondement même de l'idée de devoir ne disparaît pas avec les notions d'obligation et de responsabilité que M. Le Dantec déclare corrélatives à la croyance en Dieu et vouées au même déclin.

Tout d'abord, on peut se demander si la philosophie de l'éminent biologiste est bien aussi antireligieuse qu'elle en a l'air et s'il ne se prête pas au soupçon de ne détruire une religion qu'en vue de la remplacer par une autre. Dans la conférence, donnée à

1. *Revue de l'Université de Bruxelles*. Octobre 1910.

l'Université de Bruxelles pendant son récent jubilé, il nous avertit lui-même que la biologie revêt à ses yeux « tout l'attrait, mais aussi tout le despotisme d'une religion » — et il ajoute ce commentaire : « Le principal but des religions est d'apprendre à l'homme ce qu'il est, d'où il vient, où il va. La biologie, qui a pour objet l'étude de la vie, doit satisfaire, plus que toute autre science, notre curiosité religieuse[1]. »

Il s'en faut, d'ailleurs, que M. Le Dantec soit le seul à proclamer ce nouvel Evangile. Fréquents sont les écrivains — cependant moins peut-être parmi les savants proprement dits, que chez les vulgarisateurs, les philosophes, les romanciers et même les poètes — qui appliquent à leur conception de la vie la phraséologie courante du sentiment religieux. Bien qu'on ait complètement abandonné aujourd'hui l'hypothèse d'une force vitale à laquelle se rapporteraient toutes les manifestations biologiques, on considère communément la Vie *in abstracto;* on l'affuble d'une majuscule; on la traite comme une entité; on lui décerne des qualificatifs qui impliquent, sinon la personnalité, du moins une sorte d'autonomie; on chante à sa gloire des hymnes en vers et en prose; on lui prête des propriétés merveilleuses qui doivent assurer le bonheur de l'humanité et par suite commandent dès maintenant notre concours. Le vieil adage scolastique : *Philosophia ancilla theologiæ* est devenu la prétention de regarder toutes les sciences, — même les sciences morales et politiques — comme des servantes de la biologie.

Ce mysticisme biologique n'est pas nouveau, toutes proportions gardées, dans l'histoire de l'esprit humain. Les manifestations de la vie figurent sans doute parmi les premiers phénomènes qui ont frappé l'imagination ratiocinante de l'homme, et, de bonne heure, on s'est attaché à abstraire l'énergie vitale de ses applications variées, pour y voir un mode essentiel de l'activité divine. La Genèse, confondant l'âme avec la vie, fait de cette dernière le souffle de l'Eternel qu'il émet et réabsorbe tour à tour[2]. Chez les Egyptiens, dès la plus vieille époque, l'insigne par excellence des dieux, c'est la clef de vie sous la forme de la croix ansée. Déjà,

1. *Revue de l'Université de Bruxelles*, livraison de décembre 1909.
2. E. Renan. *Histoire d'Israël*, t. I, chap. III.

pendant l'Ancien Empire, le conflit d'Horus et de Set, qui constituait le principal mythe de la religion égyptienne, était devenu la glorification symbolique de la Vie en son fonds éternellement renouvelé : « Pour l'Egyptien, remarque C.-P. Tiele, le caractère indestructible de la vie, en dépit de toutes les puissances de la mort et de la destruction, est tout le contenu de sa foi, le fondement de toutes ses espérances[1]. » Les Perses basaient leur dualisme non seulement sur l'opposition de la lumière et des ténèbres, mais encore sur celle de la vie et de la mort ; il n'y a pas de Livre sacré qui formule avec plus de force que l'Avesta le commandement divin de respecter et de développer la vie parmi les animaux et les plantes utiles, aussi bien que parmi les hommes. D'ailleurs l'universalité des cultes phalliques atteste l'importance que chez tous les peuples de l'antiquité on attachait à la transmission de la vie, en dehors même de la satisfaction assurée à l'instinct de procréation.

Dans toutes les religions antiques la vie future était un prolongement posthume de la vie présente. Il n'y avait donc pas de raison pour ne point aimer, embellir et intensifier cette dernière. Au contraire, pour le christianisme, la vie terrestre ne fut plus qu'une épreuve et c'est ailleurs que l'âme, dégagée par la mort de ses liens charnels, devait chercher la plénitude de l'existence. La Renaissance réhabilita la vie et restitua à l'homme la joie de vivre. Mais l'antagonisme n'en persistait pas moins — et il persiste encore actuellement — sur le point de savoir s'il faut assigner à la vie une origine naturelle ou surnaturelle. C'est la théorie de l'évolution qui a décidé de l'issue du conflit, en affirmant l'unité des forces de la nature. Mais si cette théorie est de plus en plus acceptée aujourd'hui, elle le doit précisément, en grande partie, aux découvertes merveilleuses qui ont renouvelé la science de la vie au cours du dernier siècle. On comprend dès lors l'importance attachée à cette science, l'enthousiasme qu'elle soulève, le prestige qui s'attache à ses révélations, voire à ses conjectures, et nous ne devons pas trop nous étonner, si, dans sa fierté d'avoir ébranlé le fondement des anciennes théologies, elle

1. C.-P. Tiele. *Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte*, etc. (trad. française). Paris, 1882, p. 139.

vise quelque peu à hériter de leur fonction, tout en affirmant très sincèrement, pour employer les termes de M. Le Dantec, qu'elle n'entend nullement « remplacer les dieux dont elle renverse les autels. »

## II

A ne voir que l'extérieur des choses, on pourrait soutenir, sans trop de paradoxe, que la biologie possède les principaux organes d'une religion. La vie a ses lieux de culte dans les laboratoires où officient des savants qui s'efforcent de pénétrer les mystères de la nature; elle a ses sacrifices où l'on offre des animaux en holocauste pour la santé et la prospérité des hommes; elle a ses séminaires dans les écoles supérieurs où des générations successives d'étudiants viennent s'initier aux arcanes de la science; elle a ses missionnaires qui vulgarisent ses lois par la parole et par la plume; elle a ses exorcistes qui, armés de formules et d'instruments, s'en vont, comme les prêtres de l'antique Chaldée, disputer le cœur, le foie, les entrailles, toutes les parties du corps humain aux invisibles générateurs de la maladie et de la mort; elle a même ses martyrs, victimes du devoir professionnel ou de la recherche scientifique, qui, avec un dévouement parfois sublime, exposent courageusement leurs jours pour prolonger l'existence de leurs semblables ou simplement pour arracher à l'inconnu quelque nouvelle révélation. Mais elle a aussi — et c'est une similitude de plus avec les religions — ses exagérations, ses illusions et même ses superstitions.

Exagération, d'abord, de prétendre que toutes les sciences sont simplement des branches de la biologie. « L'homme, » écrit M. Le Dantec, « étant avant tout un animal social, la recherche des conditions les plus favorables à la vie ne peut se séparer de l'étude des lois qui régissent les sociétés. Je ne vois pas au nom de quel principe on pourrait trouver des limites séparant raisonnablement l'hygiène sociale de l'hygiène individuelle. » Si le savant conférencier, qui, d'ailleurs, dans un autre passage, nous présente la biologie comme « un chapitre de la physique, » avait

simplement voulu dire que l'étude de la sociologie implique et présuppose la connaissance des lois qui régissent la vie individuelle, tout le monde serait d'accord; mais il ne faut pas creuser bien profondément sa pensée, pour y trouver la prétention de résoudre par la biologie tous les problèmes sociaux. — En réalité, c'est seulement par analogie qu'on peut parler d'un « corps » social et d'une « vie » sociale, une fois qu'on dépasse le niveau des sociétés madréporiques.

Veut-on savoir à quelles conclusions, cette assimilation, prise à la lettre, conduit un chef d'école aussi distingué que M. Le Dantec? Il écrit à propos du mot ou plutôt de l'idée de Justice : « La Biologie nous enseigne que la loi du plus fort ou, si vous préférez, du plus apte est la seule loi générale ; la Vie même a une définition guerrière et conquérante et cela impressionne péniblement notre générosité naturelle.... Toutes ces notions absolues, dont nous connaissons aujourd'hui l'humble origine, sont représentées dans notre langue par des mots qui jouissent d'un merveilleux prestige. Ces mots répondent si parfaitement à des particularités héréditaires de notre nature que nous ne pouvons les entendre sans ressentir une émotion profonde. Les mots sont le plus grand obstacle à l'acceptation des conquêtes de la science révolutionnaire. » Or, n'est-il pas de plus en plus reconnu que la loi universelle de la concurrence vitale, avec ses conséquences inexorables dans le monde animal, se complète et se corrige chez l'homme par d'autres lois dont la sociologie seule nous révèle l'existence. A ce point de vue, la biologie ne peut occuper qu'un rang subordonné sur l'échelle de nos connaissances, comme l'ont du reste admis tous ceux qui se sont occupés d'établir la hiérarchie des sciences, depuis Auguste Comte jusqu'à Herbert Spencer.

Exagération encore, l'assertion que « la Biologie *plus que toute autre science*, permet de discuter les affirmations fondamentales sur lesquelles sont basées les religions humaines. » Il est très possible que la théologie — même la théologie catholique — en faisant appel au symbolisme, essaie un jour de se réconcilier, quand elle ne pourra plus agir autrement, avec les

découvertes de la biologie, comme elle l'a fait avec celles de l'astronomie, comme elle est en train de le faire avec celles de la géologie et de l'anthropologie préhistoriques. Ce sera sans doute un grand mérite pour la biologie d'avoir contraint l'Eglise à cette évolution. Mais ce n'est pas une raison de méconnaître que l'histoire, la critique historique, a contribué tout autant, sinon plus, à dissiper l'auréole miraculeuse dont s'entourent les religions révélées.

M. Le Dantec, à la vérité, estime que la biologie seule peut définitivement remplacer les religions en enseignant à l'homme « ce qu'il est, d'où il vient, où il va, » et c'est même avant tout pour cela, déclare-t-il, qu'elle mérite d'inspirer un intérêt religieux. — L'assertion serait fondée, si la Vie, ainsi que d'aucuns le soutiennent, pouvait être envisagée comme le but et le couronnement de l'évolution. Mais ce serait là méconnaître :

1° que la vie est seulement une feuille détachée de l'arbre de la nature, ou, si l'on veut, la sève qui circule dans une de ses branches innombrables. M. Le Dantec se plaît, du reste, à la définir lui-même : « Une forme de l'activité universelle; » tout comme le mouvement, la chaleur, la lumière, l'électricité, la raison elle-même;

2° qu'elle est simplement une étape dans le cours de l'évolution, puisque, sur notre globe, elle est postérieure au développement inorganique de la matière et antérieure à l'apparition de l'intelligence;

3° que (dussé-je, pour le prétendre, encourir aux yeux de certains savants le reproche d'hérésie) au-dessus de la conception biologique de l'individu, il y a la conception juridique de la personne avec ses droits et ses devoirs.

Rien n'interdit de soutenir avec Haeckel, que la vie est en germe dans le monde inorganique et que la conscience en est l'épanouissement chez l'homme. Je ne reprocherai pas à cette thèse de dépasser les limites de l'observation, bien que la source de la vie soit toujours un mystère et que jusqu'ici l'expérience ne nous permette pas d'en saisir l'apparition au delà de la cellule. A moins de supposer, à la suite de certains esprits aventureux, que les êtres organisés auraient précédé les corps inorganiques et que ceux-ci représenteraient les débris de ceux-là — ou

encore, en compagnie d'autres savants, que les premières cellules nous auraient été transmises de quelque astre lointain sous forme de poussière cosmique, — nous devons bien, si nous ne voulons pas rompre avec la continuité de l'évolution, admettre comme hautement vraisemblable que la vie était en puissance dans la matière inorganisée et même dans la nébuleuse primitive. Mais, pour l'en faire sortir, il a fallu une évolution dont le milieu et le temps peuvent expliquer le *comment*, non le *pourquoi*. Ajoutons que du jour où la vie est apparue, l'être s'est développé, en quelque sorte, dans un plan nouveau et qu'il en a encore été de même, quand la raison est venue se superposer à la vie.

La tendance actuelle en biologie — et M. Le Dantec n'y a pas peu contribué par ses travaux — est d'expliquer les manifestations vitales comme le résutat d'un équilibre instable, d'un échange réciproque, d'une réaction incessante entre l'organisme et son milieu. On s'en est autorisé pour affirmer que la vie représente simplement un degré supérieur de complexité parmi les réactions physico-chimiques de la matière inorganisée[1]. Cependant même les partisans de cette dernière thèse doivent reconnaître que dans la cellule vivante, la réaction — à la différence de ce qui se passe dans la molécule inorganique — tend à se perpétuer; qu'elle engendre une individualité persistante (on a même parlé de l'immortalité des cellules); qu'elle transfère son siège de l'extérieur à l'intérieur des organismes; qu'elle fournit à ces derniers leurs conditions d'existence et de reproduction, en leur intégrant à cet effet les éléments utilisables du milieu ambiant; bien plus, qu'elle en vient, par le groupement hiérarchisé des cellules, à former des êtres complexes, comportant des différenciations structurales et des fonctions coordonnées absolument étrangères à leurs constituants cellulaires, par suite soumises à des lois nouvelles, non pas contradictoires, mais complémentaires. — C'est également ce qui se passe dans le domaine intellectuel et social. — Ainsi se trouve justifiée la constitution de la biologie d'abord, de la psychologie et de la sociologie ensuite, à l'état des sciences distinctes et spé-

1. Voir un ingénieux développement de cette solution dans *l'Essai sur une théorie de la Vie*, par R. Petrucci, avec préface d'Ernest Solvay. Bruxelles, 1 vol. 1909. — Aussi dans Albert Jacquemin, *La Matière vivante et la Vie*. Charleroi, 1910.

ciales. Au sein de l'humanité, l'homme acquiert le pouvoir non seulement de réagir sur son milieu social aussi bien que sur son milieu physique, mais encore de se créer à lui-même, dans une mesure croissante, des motifs d'action. L'Idée à son tour devient Force, comme l'a si bien montré Alfred Fouillée.

En voulant tout ramener à l'application d'un critère unique, fût-ce celui de la biologie, on méconnaît ces gradations nécessaires, on perd même tout sentiment des proportions, et on en arrive, comme M. Le Dantec, à écrire cette énormité psychologique qu'on veut nous faire prendre pour un jugement d'histoire : « Entre ma constitution individuelle et celle de mes ancêtres du temps de César, la différence est insensible; *il y a autant de disproportion entre mes connaissances scientifiques et les leurs qu'il y a de distance de l'homme à l'ornithorynque.* »

Un peu moins d'exagération, pour ne pas dire un peu plus de modestie, conviendrait à la science.

C'est une illusion non moindre de penser que le culte de la vie peut remplacer la notion du devoir. Sans doute, il appartient à la science basée sur l'observation, ou, pour préciser, à la sociologie, embrassant la morale, le droit, l'économie, la politique, de trouver la formule des rapports nécessaires entre les hommes. Mais il ne suffit pas de formuler des règles; il faut encore les faire observer. Or, que deviennent les considérations d'intérêt général, lorsqu'elles se heurtent aux convoitises et aux passions individuelles, si l'on a supprimé logiquement les idées de justice et de devoir dénoncées par M. Le Dantec, — bien que, semble-t-il, à son corps défendant, — comme contraires aux enseignements les plus clairs de la biologie ?

Laissant de côté un vieux reste de préjugés ancestraux qui s'évaporera à la longue, il ne subsiste plus alors d'autre frein que la crainte de la répression ou, ce qui revient au même, le droit du plus fort — et le plus fort, dans un conflit inévitable de tous contre tous, ce ne sera pas toujours l'organisme social. — Même Guyau, dans son ouvrage : *La Morale sans Sanction ni Obligation*, finit par reconnaître qu' « une espèce de sanction » est

absolument insdipensable et il croit la trouver dans le désir de réaliser « la vie la plus intensive et la plus extensive possible sous le rapport physique et moral. »

C'est très bien. Mais s'il me plaît de mener une vie moins complète et moins extensive, qu'est-ce qui m'obligera moralement de sacrifier un avantage direct et immédiat à un bien plus considérable peut-être, mais moins personnel et plus éloigné? On ne conçoit pas « une espèce » d'obligation ou de sanction, et je tiens pour irréfutable cette sentence d'Edouard Schérer, en tant qu'elle s'applique au fondement de la morale : « La morale a besoin de l'absolu; le devoir n'est rien s'il n'est pas sublime, et la vie est chose frivole, si elle n'implique des relations éternelles. »

Le rapide essor de notre civilisation a multiplié, dans d'énormes proportions, nos formes d'activité et nos sources de jouissance. Cette intensification et cette accélération de la vie coïncident, d'une part, avec le relâchement des liens sociaux qui emprisonnaient naguère l'individu; d'autre part, avec la réaction des esprits libres contre les excès d'une réglementation à outrance qui tend à remplacer la tyrannie minutieuse de la coutume ou de la croyance par celle de la loi, et le joug des Eglises par celui de l'Administration. De là la vogue des philosophies et des littératures, qui, sous des étiquettes diverses, prêchent, comme le mot d'ordre des temps nouveaux, le droit de chacun à « vivre sa vie. » (Il y a un siècle on disait : « Suivre sa nature. »)

Cette formule est irréprochable, si par là on entend « le développement harmonique de nos facultés » (pour employer les termes de notre vieux maître, aujourd'hui tant démodé, bien qu'il ait été un des pères de la libre-pensée en Belgique, Guillaume Tiberghien), en y comprenant d'ailleurs le sentiment altruiste et l'obligation du devoir. Mais qui ne voit qu'elle peut devenir trop souvent la justification de tous les égoïsmes et de toutes les défaillances, le prétexte pour obéir à tous les penchants, bons et mauvais — les mauvais surtout — ; enfin, un encouragement à mettre sur la même ligne les *tabous* surannés dont il est méritoire de s'affranchir et les obligations supérieures qui assignent à la vie une fonction utile dans l'évolution de l'humanité et de l'univers? N'est-ce pas le cas de répéter :

*... propter vitam vivendi perdere causas?*

## III

Si l'on veut constater à quel point une conception exagérée du rôle et de l'importance de la Vie a engendré ce que, pour rester dans le langage religieux, j'ai dénommé des superstitions, il ne faut pas s'en tenir à l'exposé théorique et forcément écourté d'une Conférence académique, même donnée par un savant aussi consciencieux et aussi représentatif que M. Le Dantec; il convient encore d'examiner les applications sociales par lesquelles elles se traduisent couramment. Je n'ai nullement l'intention d'en dresser ici un syllabus, mais je voudrais en relever quelques exemples caractéristiques.

Préjugé, l'axiome que la seule fonction des êtres vivants est de propager la vie. J'ai entendu, il n'y a pas très longtemps, un de nos plus brillants physiologues bruxellois soutenir sérieusement, dans une conférence de vulgarisation, que, vers l'âge de 60 à 65 ans (il est bon d'ajouter que notre savant conférencier n'avait pas encore atteint cette limite), l'homme devenait dans l'ordre de la nature un être inutile et parasite, parce qu'il perdait alors la faculté de se reproduire. N'est-ce pas méconnaître que l'homme n'est pas seulement un organe de reproduction, mais encore un cerveau? Elle porte loin, cette observation formulée par Léo Errera, dans ses *Mélanges posthumes*, que, parmi les organismes supérieurs, la vie individuelle tend à l'emporter sur la reproduction. Ne peut-on dire que cette différence caractérise en quelque sorte un règne nouveau? La statistique n'est pas moins éloquente, quand elle établit, comme une loi fatale, que la puissance génératrice décroit, — qu'on le déplore ou non, — en raison de la puissance cérébrale, et c'est cette puissance cérébrale à son tour qui cherche les moyens de prolonger la vie.

Préjugé, l'assertion qu'il faut assurer la conservation de la vie pour la vie elle-même. Voyageant dans le nord-est de l'Inde il y

a quelque trente-cinq ans, j'y entendis raconter, comme un fait récent, l'aventure d'un ascète appartenant à la secte des Jainas, lequel, par crainte d'écraser ou d'avaler quelque être vivant, balayait avec précaution la place où il allait s'asseoir et se plaçait, pour boire, un linge sur la bouche, à l'instar de nombre de ses coreligionnaires: des missionnaires bien intentionnés s'efforcèrent un jour de lui montrer, à l'aide d'un miscroscope, comment l'air, l'eau, la surface de n'importe quel objet foisonnent d'animalcules invisibles qu'on ne peut s'empêcher de détruire tout le long du jour. Le malheureux se condamna à une immobilité absolue et se laissa mourir d'inanition. — Voilà du moins un biolâtre qui était logique jusqu'au bout.

N'ai-je pas entendu plus d'une fois combattre l'incinération des morts sous prétexte qu'elle met obstacle aux transmutations vitales opérées dans le laboratoire de la nature; en d'autres termes qu'elle prive de leur part de vie les vers de la tombe et l'herbe des cimetières. Cette touchante sollicitude posthume rappelle un peu la légende du Bouddha offrant son corps en pâture à une tigresse affamée, afin qu'elle pût allaiter ses petits!

Nos médecins ne se gênent pas pour sacrifier des animaux dans l'intérêt de la science. Mais c'est pour eux une règle absolue qu'ils doivent prolonger la vie humaine, quelles que soient les circonstances qui justifieraient une action en sens opposé. Je ne parle pas du cas de conscience récemment porté à la Comédie-Française par Paul Bourget[1] où un médecin, en allongeant de quelques heures la vie du moribond, doit lui laisser le temps de commettre une action injuste et odieuse. Mais voici un malheureux, dans la dernière période de la rage, que le traitement Pasteur est désormais impuissant à guérir ou même à soulager. Combien y a-t-il de praticiens, qui, sur ses propres supplications, formulées dans un intervalle lucide, consentiraient à lui administrer une drogue de nature à le faire passer sans souffrance d'un sommeil factice au sommeil éternel? On était plus miséricordieux au temps où on l'eût étouffé entre deux matelas! — Je me rappelle un de mes collègues du Sénat, atteint d'une affection qui le condamnait à une

1. *Un cas de conscience*, pièce en deux actes, de MM. Paul Bourget et Serge Basset.

fin prochaine. Une opération pouvait prolonger ses jours de quelques semaines au plus. Mais, comme il souffrait en outre de complications cardiaques, on ne pouvait le chloroformer qu'au risque de le tuer sur place. Ses chirurgiens décidèrent de l'opérer sans l'endormir. Quelques heures après il mourait, après avoir subi, sous le scalpel, une terrible et inutile torture. Tout disciple d'Esculape devrait se rappeler que la mission du médecin ne consiste pas seulement à retarder la mort, mais encore à alléger la souffrance. Sans doute sa situation, en pareil cas, sera toujours délicate, mais il doit la vérité à son client et, si celui-ci réclame l'euthanasie, la responsabilité de l'opérateur sera à l'abri.

Superstition également, dans le même ordre d'idées, la condamnation absolue du suicide, sous prétexte que nul ne peut disposer de la vie humaine, fût-ce de la sienne. Il est vrai que le suicide est trop souvent un acte de lâcheté — une désertion devant l'ennemi, ainsi que le disait déjà Platon. — En général, c'est aussi une stupidité, devant les chances dont l'avenir est toujours gros. Mais chacun n'en est pas moins le maître de sa vie aussi bien que de sa personne, et je ne puis avoir un mot de blâme à l'adresse de quiconque, atteint, par exemple, d'un cancer incurable, se tue plutôt que de se résigner à une lente décomposition, objet de dégoût pour soi et pour les siens.

J'en dirai même autant de celui qui, après avoir, en un moment de faiblesse, commis une action déshonorante, demande à la mort le moyen d'échapper à une condamnation judiciaire dont la flétrissure, dans l'état de nos mœurs, rejaillirait sur sa famille innocente.

Superstition encore, le reproche d'immoralité dans lequel on prétend englober tous les propagateurs et les pratiquants du néo-malthusianisme. Cette accusation se comprend de la part de l'Eglise catholique pour qui c'est un péché d'empêcher de naître des âmes à sauver. Elle se conçoit également chez des nations militaires, où la diminution de la natalité réagit sur la production

de la chair à canon. Cependant, à considérer les conditions générales de notre société, n'est-il pas absurde, par amour théorique pour la Vie, d'encourager les classes indigentes à engendrer sans limites des enfants fatalement condamnés au dénûment chronique et à la faiblesse congénitale[1]? Je l'écris sans hésiter : il y a pour les êtres raisonnables un devoir supérieur à celui de la multiplication de l'espèce : c'est de ne procréer des enfants que dans la mesure où ils pourront non seulement les nourrir, mais encore les équiper en vue du combat pour l'existence.

Quand Mgr Mercier, archevêque de Malines, lance une pastorale pour accuser d'impiété ceux qui refusent de prendre à la lettre le commandement de la Bible : « Croissez et multipliez, » il est parfaitement dans son rôle, — quoique l'Eglise contribue également à l'arrêt de la population en favorisant l'institution des couvents[2]. — Mais que penser d'un médecin, professeur de clinique dans une grande Université catholique de la France du nord, lorsque, incriminant l'axiome médical, cependant si raisonnable et si honnête, à l'adresse des tuberculeuses : « Filles, pas de mariage ; femmes, pas d'enfants » — il n'hésite pas à écrire dans un Rapport adressé à la section de « Médecine » de la Société « scientifique » de Bruxelles et reproduit en brochure à la suite de la lettre archiépiscopale : « Combien ne connaissons-nous pas de tuberculeuses, qui, malgré leurs tubercules, ont enfanté une ou plusieurs fois. Sans doute, de ces enfants, quelques-uns sont morts, mais *d'autres ont survécu pour perpétuer une famille* et quelques-uns ont pu être pour la patrie d'utiles serviteurs.... Et puis, disons-le, *quoique le monde ne puisse pas le comprendre*, ne vaut-il pas mieux pour eux et pour les leurs qu'ils soient nés? Sans doute ils ont été frustrés de quelques années de vie sur cette terre où les déceptions et les souffrances abondent, *mais* une vie éternellement heureuse leur a été assurée. » — Nous appartenons sans doute au monde « qui ne

1. *Pour l'honnêteté conjugale*, brochure, Louvain, 1910.
2. A la suite de la publication de ce travail, Mgr Mercier m'a fait l'honneur de m'écrire, que j'avais sans le vouloir travesti sa pensée.... Développant ultérieurement ce point de vue dans la *Ligue contre l'infécondité intentionnelle* il déclare avoir voulu réprouver, au nom de la morale chrétienne, les moyens préventifs recommandés par la propagande néo-malthusienne, mais non la limitation de la population par le recours à une continence pratiquée « dans des

peut pas comprendre, » car nous trouvons un pareil fanatisme digne de l'ascète Jaina, sauf que ce dernier ne nuisait qu'à lui-même.

La faculté de suspendre la procréation est un privilège de l'humanité que l'homme et la femme ont le droit d'exercer pour des motifs dont leur conscience est seule juge. Comme tous les droits, il prête à des abus et à des mésusages. Mais c'est à la morale et à la sociologie qu'il appartient d'en indiquer les limites. Nous serons d'accord avec Mgr Mercier, lorsque, déplorant l'extension du malthusianisme parmi les classes aisées, il l'attribue, entre autres causes, à l'exagération du luxe et à l'affaiblissement de la vie de famille. En France, dès 1887, Guyau écrivait énergiquement que « le malthusianisme est le paupérisme de la bourgeoisie. De même qu'une misère trop grande peut tuer toute une classe sociale, le malthusianisme tuera nécessairement la bourgeoisie. » Parmi les causes économiques, on a mentionné, non sans raison, le régime successoral qui impose le partage égal des biens entre les enfants. Mais voici que le même cri d'alarme s'élève d'un pays où les parents possèdent la liberté absolue de tester. La revue anglaise, *The Nineteenth Century*, a publié en juillet 1909, sous le titre de : *Extinction of the upper classes*, un article documenté et suggestif où il est démontré que l'Angleterre, longtemps fière de ses larges familles aristocratiques et bourgeoises, ne maintient plus, depuis trois quarts de siècle, le chiffre normal de sa population, que grâce à la prolificité de ses classes inférieures. Parmi les classes supérieures, autrefois si fécondes, — dans la noblesse, la propriété terrienne, les professions libérales, la haute bourgeoisie et même chez les artisans d'élite — le tantième des naissances s'est graduellement abaissé de plus de moitié depuis 1830 ; dans quelques catégories sociales il est tombé de 7.1 à 3.13 par ménage ! « Ces classes »

conditions temporaires et des circonstances déterminées seulement, et pour des raisons d'ordre supérieur. » Je donne acte volontiers de ses réserves à mon éminent confrère de l'Académie royale. Mais ce qu'il s'agit d'apprécier ici, ce n'est pas tant le caractère restrictif ou préventif des moyens employés que la légitimité de leur application dans des circonstances données et ce que je reproche aux nouveaux croisés de l'anti-malthusianisme, c'est la forme absolue qu'ils attachent à leur condamnation de toute limitation, en se fondant sur des motifs religieux autant que sur des prétextes sociaux.

ajoute l'article « ont donc rétrogradé fort au-dessous du niveau où le chiffre des naissances cesse de compenser celui des décès. Dans ces conditions il est clair que leur extinction n'est plus que l'affaire de quelques générations. » Et, après avoir montré le dommage que cette sélection à rebours inflige forcément au capital intellectuel de la nation anglaise, il conclut que les mariages jeunes et les familles nombreuses sont à encourager parmi les éléments les mieux doués physiquement et moralement ; à décourager parmi les autres. Cependant, il s'abstient de fournir des moyens pratiques d'atteindre ce double but.

La différence essentielle entre notre point de vue et celui de l'Eglise, c'est que celle-ci tient les restrictions volontaires de la natalité pour un crime en elles-mêmes, un attentat à la « sainteté » du mariage considéré avant tout comme « moyen de fournir à l'Église un organe de transmission de sa vitalité » (Mgr Mercier). — En réalité, c'est une de ces questions où la moralité du fait dépend des circonstances et de l'intention : blâmable dans certains cas, excusable dans d'autres, parfois même recommandable, comme nous l'avons vu plus haut, quand il existe chez l'un des conjoints des tares physiologiques. — De même, lorsqu'il s'agit de relations extra-conjugales, l'Eglise, pour être logique, doit envisager le recours au néo-malthusianisme comme une circonstance aggravante de l'immoralité. Pour nous, au contraire, c'est l'insouciance des suites qui aggrave la faute. Il y a tout au moins imprévoyance coupable à jeter dans la vie, quand on peut l'éviter, de malheureux êtres qui, légalement reconnus ou non, resteront placés dans un état d'infériorité juridique et surtout sociale à raison de l'irrégularité d'une naissance dont ils ne sont pas responsables, et Mgr Keesen n'avait peut-être pas absolument tort, quand il proposait au Sénat belge d'introduire, dans certains cas, des véritables sanctions pénales à charge du père naturel. — Quoi qu'il en soit, on voit que, dans toutes ces questions complexes, le problème dépasse de beaucoup la sphère de la biologie.

***

Faut-il aussi traiter de superstition les efforts pour aider à vivre les enfants rachitiques et anormaux. La logique dit oui ;

le sentiment dit non, et c'est le sentiment qui est à suivre. Nous ne pouvons faire abstraction des instincts d'altruisme et de pitié qui sont partie constitutive — et peut-être la meilleure — de notre nature. Est-il rien de plus respectable et de plus touchant que le spectacle si fréquent d'une femme du peuple réservant le plus clair de ses soins et de son affection à un enfant malingre ou estropié ? Il serait, du reste, impossible de tracer la limite exacte où la débilité congénitale condamne un enfant à n'être jamais qu'un membre inutile de la société. Devrait-on au moins interdire légalement le mariage aux individus affectés de tares transmissibles par l'hérédité ? C'est un problème plus délicat, car enfin, à moins de les condamner à la réclusion, on ne les empêchera pas de procréer hors mariage, ce qui ne serait pas une amélioration. On peut se consoler en se disant que la part de l'hérédité morbide n'a pas empêché les progrès de la civilisation et que si la marche de la science tend à entraver l'élimination des éléments contaminés, elle perfectionne aussi les moyens de les assainir. A la vérité, certains Etats particuliers de l'Amérique du Nord, l'Indiana, la Californie, le Connecticut, y ont mis bon ordre, en appliquant non seulement à certains criminels, mais encore aux épileptiques et aux aliénés, un procédé chirurgical, auquel depuis longtemps la Chapelle Sixtine a renoncé pour son recrutement et dont officiellement l'Orient lui-même commence à rougir ; toutefois c'est là une monstruosité légale qui choque à bon droit le sentiment d'humanité non moins que le sens juridique de notre époque ; ce n'est plus ici la superstition de la vie qui est en cause, mais la superstition de l'hérédité.

***

Comment envisager la peine de mort ? Il est évident que la nécessité seule peut en justifier l'application, et on en a tant abusé dans le passé que nous devrions être heureux de la rayer définitivement de nos codes. Cependant, presque tous les peuples germaniques en repoussent l'abolition. La France vient de la rétablir pour les crimes d'une gravité exceptionnelle. En Belgique, elle est virtuellement supprimée et il ne semble pas que nous nous en portions plus mal. Que l'expérience se continue dans ces conditions, je n'y vois aucun inconvénient, et j'espère que la balance

finira par pencher partout dans le sens indiqué par l'adoucissement de nos mœurs. Mais est-il bien indispensable de recourir aux déclamations de l'école romantique sur le caractère sacré de la vie humaine, alors qu'il faut exclusivement tenir compte des nécessités sociales tempérées par des considérations d'humanité?

Si la vie est sacrée, en particulier la vie humaine, pourquoi maintenir des armées? Assurément nous aspirons tous à une organisation internationale qui, en remplaçant la force par le droit, mettra fin à l'émulation ruineuse des armements et aux horreurs périodiques des guerres entre peuples. Mais, en attendant, personne ne désarme, et j'en suis venu à me persuader que ce serait folie de le faire isolément. A supposer que certains Etats de tendance libérale se laissent convaincre de payer d'exemple, ils ne feraient que se mettre sous la coupe des puissances militaristes et absolutistes qui se garderont bien de les imiter; dès lors on ne voit pas ce que pourrait y gagner la cause de la paix et de la civilisation. Le culte de la vie se heurte d'ailleurs ici à une autre religion : celle de la patrie dont il s'agit avant tout de sauvegarder l'indépendance. Ce dernier culte a son fondement dans nos traditions ancestrales et son objet, qui est une réalité tangible, est rationnellement plus justifiable que celui de l'abstraction Vie, bien que la notion de patrie ait elle-même un caractère relatif et temporaire.

Au cas où l'on veut réellement trouver, parmi les généralisations de notre entendement, une conception qui puisse devenir l'objet d'un sentiment religieux, il y aurait encore, de préférence au culte de la Vie, celui de la Famille, laquelle représente la cellule sociale la plus ancienne et la plus permanente, ou bien celui de l'Humanité, comprenant l'ensemble des êtres humains présents, passés et futurs. Peut-être, ainsi que l'espérait Auguste Comte, pourrait-on, en dirigeant dans cette voie l'éducation des nouvelles générations, réinstaller dans le cœur humain, au profit de la société humaine, le sentiment d'obligation que présuppose le dévouement à un idéal. Cependant, même si l'on admet, avec les extrémistes de la sociologie, que le contenu de l'esprit humain

est entièrement façonné par les influences sociales, on ne peut faire que cet esprit — tel qu'il est — n'en soit venu à établir l'existence d'une force plus puissante et plus étendue que celle de la société. Comme l'a écrit Herbert Spencer « rien de semblable à l'humanité ne peut écarter, sauf temporairement, l'idée d'un pouvoir dont le genre humain est le faible et fugitif produit; pouvoir qui, sous ses manifestations toujours changeantes, a existé longtemps avant l'humanité et qui continuera à se manifester sous d'autres formes, quand elle ne sera plus. » Ce pouvoir, support et trame de l'univers, c'est, pour employer les termes du grand philosophe évolutionniste : « L'Energie infinie et éternelle d'où procédent toutes choses. »

## IV

On peut donc conclure que non seulement l'apothéose de la Vie ne fournit pas les éléments essentiels de la religion, mais encore que, trop prise au sérieux, elle peut conduire à quelques-uns des exclusivismes engendrés par les religions positives.

La même observation s'applique d'ailleurs aux autres substituts par lesquels on a cherché à remplacer le Dieu des anciennes religions dans la fonction d'agent moralisateur : la déesse Raison, le grand Etre Humanité, le Devoir même, conçu comme un Impératif catégorique existant par lui-même.

Cependant, faut-il s'en tenir à cette solution purement négative? Il y a peut-être moyen d'échapper au dilemme posé par M. Le Dantec dans la déclaration qui sert d'introduction à la présente étude. Mais, pour cela, il faut regarder plus loin que la Vie; il ne faut plus envisager isolément la biologie ou telle autre branche de nos connaissances systématisées; il faut embrasser l'ensemble des disciplines scientifiques parmi lesquelles la biologie ne remplit qu'un rôle subordonné; il faut remonter, de série en série, l'échelle des phénomènes, jusqu'à ce que nous nous trouvions devant leur source ultime : ce par quoi tout arrive à l'existence; le principe de tous les changements qui s'opèrent dans la nature; le facteur primordial et universel que, faute d'un meilleur terme, nous qualifions de force ou d'énergie.

Il est incontestable que cette dernière notion, si on l'envisage dans ses rapports avec le fonctionnement de l'univers, est suffisamment grandiose pour engendrer les sentiments de dépendance, d'émoi, d'émerveillement qui sont les constituants du sentiment religieux ; car, cette fois, nous avons bien affaire à une réalité, encore relative, si l'on veut, mais la plus grande et la plus durable de toutes les réalités. Au delà, il n'y a plus que l'Incognoscible « océan sans bornes », suivant les expressions de Littré, « pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable. » Néanmoins, pour que cette Energie puisse nous inspirer autre chose qu'une contemplation formidable et... stérile, il faut que nous l'envisagions dans ses fins, c'est-à-dire dans l'orientation qui lui est attribuée par l'étude de l'évolution : une tendance graduelle à mettre plus d'équilibre dans la nature ; ce qui se traduit par plus d'ordre dans le monde physique, plus de droiture dans le monde moral.

L'homme récupère ainsi une destinée et un devoir : concourir, dans la mesure de sa liberté grandissante, à la réalisation de la tâche poursuivie par le Pouvoir suprême en vue de perfectionner l'univers, suivant des lois accessibles à notre entendement.

La croyance au progrès indéfini dépasse, il est vrai, la sphère des phénomènes observables. Mais elle la complète, et, s'il faut ici un acte de foi, c'est une foi aussi nécessaire que celle qui nous fait admettre l'universalité du règne de la loi ou l'unité des forces de la nature ; deux axiomes de haute probabilité, qui ne sont pas davantage vérifiables par l'observation directe. Si on envoie l'idée du progrès indéfini rejoindre celle des sanctions posthumes parmi « les préjugés d'un autre âge, » la vie des individus et même celle des sociétés ne se présente plus que comme un travail d'écureuil en cage, et le dernier mot de la sagesse se résume dans la philosophie de l'Ecclésiaste : « Buvons, mangeons et donnons-nous du bon temps, car demain nous mourrons. »

On a soutenu que pour être moral, il fallait être religieux, même abstraction faite de toute adhésion à une religion déterminée. Je dirai volontiers que, pour croire au devoir, il faut croire à la certitude du progrès final, à la venue de surhommes, à l'avenir de l'univers ; ce qui, d'ailleurs, est encore une forme de religion. Il nous faut le long espoir que, même si l'humanité venait à dis-

paraître, aucun de nos efforts utiles ne sera perdu; humbles foraminifères que nous sommes, travaillant dans les profondeurs de l'Océan céleste, sans doute avec d'innombrables collaborateurs encore isolés et inconnus, à édifier les assises de quelque cité vaguement pressentie par notre raison dans les brumes de l'avenir. Cependant, la seule base scientifique qu'offre la croyance au progrès indéfini consiste en une déduction inspirée par la direction apparente de l'agent mystérieux et universel que nous nommons Energie. C'est de lui seulement que, dans l'état actuel de nos connaissances, on peut dire — ou redire :

« Au commencement était l'Energie et au delà de l'Energie, il n'y a que l'Inconnaissable.

» Toutes choses ont été faites par elle, et sans elle rien de ce qui a été fait n'est venu à l'existence.

» En elle était le mouvement, la vie, la raison qui est la lumière des hommes.

» Elle était dans le monde et le monde a été fait par elle, mais le monde ne la connaissait point.

» L'homme est venu, en qui elle a pris conscience d'elle-même, et il lui a rendu témoignage comme du Pouvoir qui travaille incessamment pour mettre l'ordre dans l'Univers. »

Si maintenant on veut substituer au terme : Energie celui de Vie, il n'y a pas grand inconvénient, pourvu que la conception reste la même. D'aucuns préféreraient-ils s'en tenir au terme métaphysique de *Logos* ou à une de ses traductions plus ou moins forcées? Je suis trop peu grammairien pour leur chercher une querelle verbale. Ce qui importe dans cette question, comme dans beaucoup d'autres, c'est l'idée et non le mot. Qu'on me concède seulement la possibilité de supposer à la vie un but transcendant, c'est-à-dire supérieur au plaisir de se sentir vivre, et je retrouve le point d'appui que réclamait Archimède pour soulever le monde, c'est-à-dire, dans le cas présent, pour expliquer moralement aussi bien que rationnellement l'organisation de l'univers et la destinée de l'homme.

---

# APPENDICE

## SUR L'HISTOIRE DE LA SCIENCE DES RELIGIONS[1]

Tous les peuples de l'antiquité qui ont connu l'art de l'écriture nous ont laissé deux catégories de documents, se rapportant à leurs cultes : en premier lieu des théogonies, des recueils de mythes et de légendes, des annales religieuses, voire des descriptions de rites, qui constituent des matériaux précieux pour l'historien des religions, mais qui n'ont en eux-mêmes aucune portée scientifique ou critique; en second lieu, chez les plus avancés de ces peuples, des spéculations sur la nature ou les attributs des dieux et sur la portée ou la signification des mythes. La façon dont a été traité cet ordre de recherches ressort plutôt à l'histoire des philosophies qu'à l'histoire des religions. Cependant elle devait conduire à cette question : comment les hommes en sont-ils arrivés à la connaissance des êtres surhumains et des choses divines?

### I

Deux réponses étaient possibles et elles furent faites toutes les deux :

L'une qui fermait la porte aux questions ultérieures, c'est que les puissances surhumaines s'en étaient expliquées elles-mêmes aux temps déjà lointains

où le ciel sur la terre
Marchait et respirait dans un peuple de dieux.

1. Conférence faite au Musée Guimet le 26 février 1911.

L'autre, c'est que dieux, mythes et rites étaient un produit de l'imagination humaine. Cette seconde solution se présenta de bonne heure à l'esprit des Grecs, quand les philosophes eurent dégagé de l'observation de la nature les notions d'ordre cosmique et d'unité divine. Mais elle dût compter longtemps avec le prestige des légendes et surtout des rites qui étaient tenus pour partie intégrante des institutions nationales, sinon pour le fondement même de l'Etat.

Ses partisans se rangeaient eux-mêmes en plusieurs écoles. La plus répandue peut-être était l'école naturiste ou allégorique qui se représentait les dieux comme des éléments personnifiés. Déja, au v^e^ siècle avant notre ère, Théagène de Rhegium soutenait que les guerres des dieux étaient une traduction poétique du conflit entre les éléments. Pour Prodicus de Céos, les dieux étaient le soleil, la lune, les fleuves, les sources et en général tout ce qui est utile à l'homme.

Quelques philosophes ne voulaient voir dans les dieux que des personnifications de qualités morales : Aphrodite était l'amour, Athéné la sagesse et ainsi de suite. Dans ces conditions il devenait facile de transformer les mythes même les plus absurdes ou les plus obscènes en ingénieux apologues, renfermant des hautes leçons de moralité et de sagesse.

Suivant le sophiste Critias, les dieux avaient été inventés par un homme fort habile, en vue de renforcer l'action des lois et d'atteindre les fautes cachées des hommes.

On voit que dès cette époque florissaient les principaux systèmes d'interprétation mythologique qui se sont maintenus jusqu'à notre temps sur des bases plus ou moins arbitraires. Il n'y manquait même pas l'évhémérisme, renouvelé de nos jours par Herbert Spencer, c'est-à-dire l'explication, développée au III^e^ siècle avant notre ère par le philosophe sicilien Evhémère qui représentait les dieux comme des hommes déifiés à raison de leurs exploits. Cette explication commode avait pour elle l'absence d'une démarcation bien nette entre les dieux et les héros, l'apothéose de certains rois, la fréquence des mythes qui attribuaient à des divinités la fondation des cités et des colonies. Aussi n'est-il pas surprenant qu'elle ait séduit surtout les historiens tels que Ennius, Strabon, Diodore, Polybe, etc. — Plus profonde, du

moins par ses corollaires est la théorie sous-entendue dans cette remarque de l'éléate Xénophane de Colophon : « Si les chevaux et les bœufs se faisaient des images des dieux, ils se les représenteraient sous forme de chevaux et de bœufs[1]. En d'autres termes, l'idée qu'on se fait des dieux est due à une extériorisation de la personnalité de leurs adorateurs.

Cependant ce n'était pas là forcément de l'athéisme, à l'instar des doctrines que professèrent certains sophistes. Même les épicuriens laissèrent subsister les dieux, bien qu'ils en fissent des êtres absolument étrangers et indifférents à la marche de l'univers. A leurs yeux, c'était un vague sentiment de crainte qui avait engendré la religion. *Primos in orbe deos fecit Timor.* Lucrèce élargit cette notion en plaçant la source des religions dans l'impuissance de l'homme à s'expliquer l'ordre de l'univers : « Un ordre immuable présidait à l'arrangement du ciel : témoin du fait et incapable d'en pénétrer la cause, l'homme n'avait d'autre refuge que de tout remettre aux immortels et de faire tout plier sous leur loi. » Lucrèce admettait, en outre, l'influence des rêves dans la genèse des êtres surhumains.

L'école stoïcienne offrit un terrain de conciliation, en ce sens que les dieux, tout en représentant des phénomènes ou des qualités abstraites, restent chacun comme une face différente, une manifestation individualisée de l'essence divine. « Il importe peu, écrit Sénèque, de quel nom vous appelez la nature première. la divine Raison qui régit l'univers et en emplit toutes les parties ; c'est toujours le même Dieu[2]. »

Ce syncrétisme n'avait pas manqué d'être favorisé par l'élargissement d'horizons qui, depuis les conquêtes d'Alexandre, avait mis les lettrés du monde gréco-romain en contact avec les religions des Perses, des Egyptiens, des Juifs, même des Hindous, plus tard, des Celtes et des Germains, sans compter la récension des cultes du monde classique par des archéologues, tels que Varron, des folkloristes, tels que Pausanias, des critiques, tels que Plutarque et Lucien.

En fin de compte, les néo-pythagoriciens et les néo-platoniciens s'accordèrent à représenter tous les êtres surhumains, quelqu'en

1. *Fragm.* 14 Diels (*Poet. philos. fragm.*).
2. *De Beneficiis*, *B.* IV, c. 7-8.

fut la provenance, comme des agents, des intermédiaires des hypostases de la Divinité unique. Ils allèrent même jusqu'à proclamer l'équivalence et par suite la relativité de toutes les religions. Maxime de Tyr explique que les hommes, s'étant trouvés impuissants à saisir la Divinité dans son essence, ont pris l'habitude de la désigner par ce qu'ils connaissent de plus auguste, de plus beau, de meilleur; ici, par les chefs-d'œuvre de la statuaire, là par des êtres vivants; là encore, par divers symboles et de nombreux noms[1]. — En d'autres termes, comme l'enseigne Proclus, toutes les religions figurent des efforts partiels et imparfaits pour réaliser un idéal commun.

Ce point de vue, très favorable à une étude scientifique des religions, était malheureusement faussé d'abord par l'arbitraire des identifications qu'on prétendait établir entre les divinités les plus dissemblables sur la foi d'un attribut commun ou d'une étymologie fantaisiste, ensuite par la préoccupation de retrouver au fond de tous les cultes l'écho d'une philosophie déterminée. Enfin les écoles théosophiques qui marquèrent la fin du paganisme s'étaient empressées de rouvrir la porte au merveilleux par leur théorie des bons et des mauvais démons dont les révélations se seraient trouvées à la source de toutes les religions.

Avec le christianisme, l'étude scientifique des religions fit plutôt un pas en arrière. Après les vaines tentatives de quelques sectes gnostiques pour amalgamer les traditions religieuses de l'époque dans des synthèses où l'imagination tenait plus de place que la préoccupation historique, l'Eglise victorieuse retourna contre les anciennes divinités la démonologie que les néo-platoniciens avaient élaborée dans l'espoir de régénérer le paganisme. Quelques Pères de l'Eglise semblent encore admettre que les dieux du paganisme étaient la divinité suprême considérée dans ses multiples manifestations : « C'était un même Dieu, écrit saint Augustin, qui, dans les sphères éthérées, était appelé Jupiter; dans la mer, Neptune; dans le feu, Vulcain; dans la vendange, Bacchus; dans les forêts, Diane; dans la science, Minerve[2] ». Eusèbe, en qui M. Andrew Lang a justement reconnu un de ses précurseurs,

1. *Dissert.* VIII, 10.
2. *De Civil. Dei, B*, IV, c. 2.

attribuait l'absurdité et la grossièreté des mythes à leur caractère de survivance, datant d'une époque où les ancêtres des Grecs vivaient encore en pleine sauvagerie.

L'opinion qui prévalut de plus en plus, c'est que toutes les manifestations religieuses, étrangères à la révélation, étaient des caricatures de la vraie foi, dues à la perversité de l'homme ou aux pièges du diable, et cette condamnation sommaire prédomina pendant près de dix siècles, en dépit de quelques tentatives infructueuses comme celle de Roger Bacon, au XIIIe siècle, pour établir une classification moins arbitraire parmi les croyances des infidèles.

Tandis que l'Europe s'oubliait dans le sommeil du moyen âge, la philosophie et la critique se réfugiaient chez les Arabes sous l'influence des ouvrages d'Aristote trouvés par l'Islam dans les bibliothèques de l'Egypte et de la Syrie. Ernest Renan a tracé un brillant tableau de ce mouvement intellectuel entre le Xe et le XIIe siècle, particulièrement chez les Maures d'Espagne. Là enseignait Averroès qui préconisait l'accord de la religion et de la philosophie, en réduisant dans de fortes proportions la part du surnaturel. L'averroïsme ne tarda pas à envahir le monde chrétien où il prit pied jusque dans l'Université de Paris, en Sicile et à la cour de l'empereur Frédéric II. C'est de ce dernier milieu que sortit, d'après la tradition, le célèbre traité *De tribus impostoribus*. Cet ouvrage, aujourd'hui perdu et historiquement insoutenable mais d'une hardiesse inouie pour l'époque, représentait Moïse, Mahomet et Jésus, comme trois imposteurs qui avaient également trompé le genre humain.

L'averroïsme finit par disparaître officiellement sous l'effort de l'orthodoxie musulmane et catholique. Mais le libre examen était rentré dans le sang de l'Europe et bientôt sonna l'heure de la Renaissance.

La Renaissance fut une véritable revanche de l'esprit classique sur l'ascétisme chrétien, tout autant que sur la rudesse féodale, et, à ce point de vue, la Réformation se présente plutôt comme une réaction chrétienne entreprise au nom de la Bible que comme une révolte du libre examen. Celui-ci néanmoins était entré dans la place par la substitution de la conscience individuelle à l'autorité de l'Eglise. Si, en effet, c'est au fidèle qu'appartient le droit

d'interpréter la parole divine, il doit bien s'entourer de toutes les lumières que peuvent fournir la science et la raison. D'où la nécessité d'une exégèse sérieuse et impartiale que rien n'interdisait d'appliquer également à l'étude des autres religions.

Cependant le monde lettré ne possédait guère plus de renseignements que n'en avait compté l'antiquité concernant les cultes étrangers, et cette pauvreté de documentation se prolongea jusque dans la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Si on en désire la preuve, on n'a qu'à mettre en regard des récents manuels d'histoire des religions, publiés par C.-P. Tiele ou Chantepie de la Saussaye, les six gros volumes in-folio édités en 1741 par Banier et Picart sous le titre de : *Histoire générale des cérémonies, mœurs et coutumes religieuses de tous les peuples du monde.* Dans cette compilation, tout serait à refaire, hormis la description de quelques cérémonies chrétiennes et juives.

## II

Pour retracer d'une façon complète l'histoire des découvertes philologiques et archéologiques qui nous ont dévoilé en un siècle la pensée religieuse de presque tous les peuples antiques, il faudrait un volume dont le contenu se confondrait en majeure partie avec l'histoire de l'orientalisme. Le premier en date des grands explorateurs en ce domaine fut un élève de l'Ecole des langues orientales de Paris, Anquetil Duperron qui s'engagea en 1754, comme simple soldat, dans les troupes de l'*East India Company*, en vue de gagner l'Inde et de s'y initier aux langues du pays. Huit ans plus tard, il reparaissait à Paris, chargé de manuscrits précieux, après avoir appris tout au moins la langue des Parsis et obtenu communication de leurs livres sacrés, si bien qu'en 1772, il put publier une traduction française du Zend Avesta. La découverte était si importante qu'on commença par en contester l'authenticité. Il fallut, pour lever les derniers doutes, que Grotefend eut commencé le déchiffrement des inscriptions persépolitaines gravées dans un zend voisin de la langue de l'Avesta, et qu'Eugène Burnouf eût complété les interprétations

d'Anquetil à l'aide d'une traduction sanscrite du Yaçna, due aux Parsis du XVI[e] siècle.

Après la Perse ce fut le tour de l'Inde. La langue sacrée des brahmanes était lettre morte pour l'Europe, lorsque, dans le dernier quart du XVIII[e] siècle, des savants anglais publièrent les premiers textes des Védas. Dès 1784, Willam Jones avait suggéré une communauté d'origine entre les divinités grecques et hindoues. Mais ce furent les Allemands Schlegel (1808) et Bopp (1816) qui arrivèrent à établir, par l'étude philologique des Védas, la parenté originaire sur le terrain religieux, aussi bien que linguistique, des différentes branches de la race indo-européenne. Il serait impossible de citer dans ce résumé les nombreux savants qui ont marché sur leurs traces en s'attaquant aux diverses périodes d'une littérature échelonnée sur près de trois mille ans.

Cependant les cultes védique et brahmanique ne sont pas les seuls systèmes religieux qu'ait engendrés l'Hindoustan. Jusqu'au XIX[e] siècle on ne se douta pas que le bouddhisme était originaire de l'Inde, le seul pays d'Asie où on ne le trouvait point. Un sinologue célèbre, Abel de Rémusat, étant tombé sur des relations de voyage dans l'Inde, écrites par des pèlerins chinois du V[e] au VII[e] siècle de notre ère, constata que, à cette époque, le bouddhisme régnait encore dans les bassins du Gange et de l'Indus. D'autre part un résident anglais près de la cour du Népaul, B.-H. Hodgson, y découvrit en 1828 les versions sanscrites des ouvrages qui exposaient en chinois la légende et la doctrine du Bouddha. En même temps que par le nord, l'étude du bouddhisme était attaquée par le sud, dans l'île de Ceylan, et bientôt les Ecritures du bouddhisme méridional, collationnées par Turnour en 1837, permirent à Eugène Burnouf de publier en 1844 sa magistrale *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien* qui fit époque dans la science. Burnouf a en quelque sorte tracé le cadre des études bouddhiques qui depuis lors se sont poursuivies sans interruption tant à l'aide du sanscrit que d'une autre langue morte, le pâli, tandis que les sinologues continuaient à explorer les diverses sources chinoises et thibétaines. Il faut ajouter que ces travaux philologiques ont été secondés et contrôlés par les découvertes de l'archéologie sur le sol de l'Inde et des régions avoisinantes, à Ceylan, dans l'Insulinde, au Cambodge et jusqu'au Turkestan.

Dirigeons-nous maintenant sur le bassin du Nil.

Les principaux monuments de l'Egypte étaient plus ou moins connus de nos érudits depuis la Renaissance; mais l'écriture égyptienne restait indéchiffrable, lorsque, en 1825, Champollion, opérant sur l'inscription bilingue déterrée par l'expédition de Bonaparte sous les murs de Damiette, trouva la clef des hiéroglyphes qui allait nous initier à tous les secrets de l'empire des vieux Pharaons. Grâce aux fouilles qui n'ont pas cessé sous l'habile direction de Mariette Pacha, Brugsch, Maspero, Flinders Petrie, de Morgan, etc., on est arrivé à reconstituer l'histoire religieuse aussi bien que politique de la civilisation égyptienne, en remontant jusqu'au fabuleux Ménès et même au delà, en plein âge préhistorique.

Restait la Mésopotamie, probablement le foyer de la plus ancienne civilisation connue. On y avait recueilli depuis longtemps des cachets et des tablettes gravés de caractères cunéiformes, mais on discutait encore s'il y avait là un système d'écriture, une reproduction de signes magiques ou une simple fantaisie d'ornemaniste. Ce fut seulement en 1835, que grâce, ici encore, à une inscription bilingue, gravée sur un rocher du Behistan, on put déchiffrer ces textes mis au service d'une langue qu'on reconnut appartenir au groupe sémitique. En même temps les fouilles commencées par Botta éventraient les monticules de débris qui cachaient les villes mortes de la Mésopotamie. En 1848, l'Anglais Layard fut assez heureux pour mettre ainsi la main sur les débris de la bibliothèque du roi Assourbanipal. Ces ouvrages, reconstitués et déchiffrés par les assyriologues européens, conduisirent d'abord à reculer prodigieusement les commencements de la religion assyrienne et à les placer plus au sud, en pleine Chaldée; ensuite à en dégager des éléments dus à un peuple non sémitique, peut-être touranien, cette race encore mystérieuse qui habitait le pays d'Accad et de Soumir aux origines de l'histoire.

Parallèlement à ces conquêtes dans les bassins du Tigre et de l'Euphrate, l'épigraphie a relevé les croyances propres aux autres branches de la race sémitique parmi les Arabes, les Phéniciens, les Cananéens, à l'époque où les Israélites professaient encore un culte analogue à celui de leurs voisins et de leurs rivaux. — Deux nouvelles civilisations ont même été exhumées par l'ar-

chéologie dans cette région du monde : l'une, l'empire oublié, fondé par les Hettéens, qui domina plusieurs siècles en Asie Mineure; l'autre, le royaume légendaire du roi Minos, dans l'île de Crête, ce point de rencontre entre les influences de l'Asie, de l'Egypte et de la Grèce, qui semble avoir exercé une action notable sur les commencements de l'art et de la religion grecque aux temps préhomériques.

Même en ce qui concerne le domaine de l'hellénisme, nous devons constater que jusqu'au second quart du XIX^e siècle, l'étude du paganisme classique resta viciée par la prétention à peu près générale de découvrir, dans toute la mythologie, soit des récits historiques, soit des allégories ou des symboles. Ce fut Ottfried Muller qui, vers 1825, se fit le rénovateur de cette étude, en enseignant que, pour trouver l'origine et la signification des mythes, il fallait s'adresser aux circonstances de temps et de milieu dans lesquelles ils s'étaient formés. La tâche fructueuse de ses successeurs a consisté surtout à faire la part des lieux et des époques dans les manifestations religieuses décrites par les auteurs anciens, — à séparer des éléments nés sur le sol de la Grèce ou communs à toutes les sociétés primitives, l'héritage des croyances indo-européennes et l'apport des influences orientales, — enfin à étudier parallèlement l'évolution des rites, des sacerdoces, des institutions, des croyances et des sentiments religieux. Ils ont eu, pour s'aider dans cette tâche, les découvertes incessantes de l'épigraphie et de l'archéologie, qui, dans aucun domaine, n'ont été plus abondantes ni plus fructueuses.

La mythologie latine était restée longtemps confondue avec la mythologie grecque; la première fournissait le nom des divinités et la seconde leur histoire. C'est Hartung qui, en 1836, commença à étudier séparément les cultes de la Grèce et de l'Italie.

Ici encore, la reconstitution des monuments et la lecture des inscriptions ont éclairé d'un jour tout nouveau les renseignements plus ou moins maigres que quelques auteurs tels que Varron nous avaient laissés sur les cultes et les sacerdoces de la République romaine. Quant à la période si importante et si mouvementée où la religion de l'Empire tendit à un vaste syncrétisme, embrassant toutes les religions alors connues, elle a particulièrement trouvé ses historiens avec Duruy, Gaston Boissier,

Ernest Renan, Jean Réville, Franz Cumont, et de nombreux érudits allemands.

Arrivons aux deux religions qui nous touchent de plus près : le judaïsme et le christianisme.

Alors même qu'on avait commencé à admettre les droits de la critique verbale ou littéraire dans l'interprétation des Ecritures, on s'y tint pendant longtemps à deux méthodes d'exégèse absolument impuissantes : l'interprétation rationaliste qui prétendait trouver à n'importe quel prix une explication rationnelle de tous les passages de la Bible et l'interprétation allégorique qui voulait y voir partout des allégories voilant de profonds enseignements religieux et moraux.

Ce fut seulement vers le milieu du dernier siècle que les écoles successives de Graf et de Wellhausen — s'engageant dans les voies préparées par la critique sagace de Valcke (1835) et d'Ewald (1842), — introduisirent, d'une main respectueuse mais résolue, dans l'étude de l'ancien Testament les méthodes philologiques et historiques appliquées sans hésitation aux Ecritures sacrées des autres peuples. Cette analyse interne des textes, que le hollandais Kuenen a portée si loin, a été complétée par les renseignements qui n'ont pas manqué d'être fournis sur les origines, les relations et les modifications de la religion israélite par les découvertes archéologiques réalisées dans tout le domaine de la race sémitique.

En ce qui concerne le nouveau Testament c'est Christian Baur et son école de Tubingue qui, vers la même époque, inaugurèrent l'ère de la critique scientifique par une analyse pénétrante des Evangiles et des autres écrits de l'âge apostolique, ouvrant ainsi les voies aux travaux des Renan, des Harnack et des Loisy. — Quelques savants tels que Jean Réville, Havet, Hatch, Dieterich se sont particulièrement appliqués à déterminer parmi les facteurs du christianisme orthodoxe la part du judaïsme et celle de l'hellénisme. Enfin il serait injuste de ne pas rappeler ici les services rendus par les écrivains ecclésiastiques, soit dans leurs études du rituel chrétien, soit dans leurs éditions critiques des Pères, soit dans leurs tentatives méritoires pour émonder quelque peu l'hagiographie de la Légende dorée.

Chemin faisant, les arabisants ont rectifié notre connaissance

de la religion islamique dont le moyen âge chrétien s'est tant occupé, mais qu'il a généralement ignorée et travestie. — Plus loin, dans l'Extrême-Orient, nous nous sommes familiarisés avec les trois grandes religions de la Chine, non moins qu'avec la vieille religion nationale du Japon, le Shinto, absolument inconnue de nos savants jusqu'à la révolution de 1868 qui a restauré le pouvoir de son chef, le Mikado. — Les anciens cultes de l'Amérique centrale sont venus à leur tour se ranger dans le cercle de nos connaissances, grâce aux explorations et aux travaux des Américanistes.

Dans nos vieux pays d'Europe, les linguistes, les érudits, les traditionnalistes se sont associés pour reconstituer sur des données scientifiques les religions des Celtes, des Germains et des Slaves. Enfin les voyageurs, les missionnaires, les résidents ont patiemment rassemblé les croyances, les coutumes, les cérémonies encore vivantes ou en voie de s'éteindre parmi les populations formant le domaine chaque jour plus rétréci de la sauvagerie. Il n'est pas jusqu'aux moindres survivances populaires qui n'aient été recueillies par la nombreuse tribu des folkloristes, ajoutant ainsi un chapitre qui n'est point parmi les moins curieux ni les moins suggestifs de l'hiérographie.

Tous ces renseignements sont venus se concentrer dans d'innombrables foyers d'études : bibliothèques, universités, instituts, académies, dont le moindre renferme aujourd'hui plus de documents que n'en possédaient aux jours de leur splendeur Babylone, Rome et Alexandrie.

Des galeries ont été consacrées, dans presque tous les musées nationaux, aux symboles, aux inscriptions, aux représentations figurées et aux créations artistiques du sentiment religieux, parfois même des musées entiers, comme celui qui nous abrite aujourd'hui, monument dû à l'initiative et à la générosité d'un esprit averti qui a su apprécier de bonne heure toute l'importance des sciences religieuses. En même temps, des lexiques, des grammaires, des dictionnaires nous donnent directement accès aux croyances des nations les plus éloignées dans le temps et dans l'espace. Des planches, des albums, des moulages, des recueils épigraphiques, exécutés à grands frais sur l'initiative des gouvernements et même des particuliers, nous permettent de refaire à

loisir le chemin parcouru à travers mille fatigues et mille périls par les explorateurs des deux mondes. Les Bibles de l'humanité sont venues se ranger côte à côte dans des collections comme les *Sacred Books of the East* et les Annales du Musée Guimet, où elles se font accessibles à tous par des traductions exécutées dans toutes les conditions désirables de rigueur philologique. L'histoire des religions, possède désormais dans la presse périodique plusieurs organes qui lui sont propres, sans compter la part grandissante qu'elle se fait dans les travaux des sociétés savantes. On peut se demander si elle renferme désormais un seul problème de quelque importance qui n'ait fait l'objet de quelque traité ou de quelque monographie scientifique.

Cette affluence de documents, apportés de tous les points de l'horizon au cours du siècle qui vient de finir, s'est rencontrée, par une heureuse coïncidence, avec le développement des méthodes rationnelles, à la fois critiques et constructives, les plus propres à mettre les matériaux en œuvre; le tout fécondé par une autre création de notre temps : le tempérament spécial qui s'intitule l'esprit historique.

## III

Cependant l'hiérographie n'est pas la seule branche de l'histoire des Religions. A côté de l'hiérographie il y a, comme je l'ai dit en commençant, l'hiérologie. A côté de l'histoire descriptive il y a l'histoire comparative. A côté de l'histoire *des* religions, il y a l'histoire *de la* religion, de même qu'à côté de l'histoire descriptive des formes engendrées, chez les différents peuples, par le développement des langues, des arts, des principales institutions juridiques et sociales, il y a l'histoire du langage, l'histoire de l'art, l'histoire de la propriété, du mariage, du droit pénal et ainsi de suite. La question est de savoir si on peut accorder la même créance à cette seconde subdivision de la science des religions. En d'autres termes : sommes-nous en état de répondre scientifiquement aux interrogations concernant l'origine préhistorique des religions, les lois de leur développement et de leur déclin, la raison de leurs similitudes et de leurs variations?

Nous avons vu précédemment comment un des publicistes qui ont contribué avec le plus de talent et d'énergie à la campagne poursuivie en vue d'introduire dans l'enseignement l'histoire descriptive des Religions, M. Maurice Vernes, n'hésitait pas, il y a quelque vingt-cinq ans, à trancher la question[1].

Sans doute, en se prononçant aussi péremptoirement pour la négative, M. Vernes, qui est lui-même un maître en histoire religieuse, s'était laissé influencer par la mauvaise réputation des nombreux systèmes qui, de temps immémorial, se sont efforcés de plier l'hiérographie à des vues préconçues, religieuses ou philosophiques. Il faut se rappeler que tout le XVIIIe siècle s'accordait à regarder les religions, à peu d'exceptions près, comme des constructions artificielles dues au génie ou à l'ambition de quelques théosophes. Voltaire, Rousseau et les encyclopédistes s'accordaient sur ce point avec les déistes anglais : que l'homme avait dû professer à l'origine une religion naturelle comprenant l'unité de Dieu, sa spiritualité, son éternité, les prescriptions de la morale, peut-être l'immortalité de l'âme et les sanctions de la vie future. Quant aux religions positives, elles étaient indistinctement, suivant une expression de Diderot, les hérésies de cette religion naturelle.

La même thèse prévalait du reste chez les orthodoxes, à cela près qu'au lieu de placer à l'origine une sorte de déisme philosophique, ils y mettaient une révélation primitive, qui, d'une part, se serait perpétuée, depuis les temps antédiluviens, à travers les patriarches et les prophètes juifs, d'autre part qui se serait altérée et corrompue chez les autres peuples, en donnant naissance à toutes les variétés de paganisme. Comme l'a écrit Littré, le XVIIIe siècle ne comprit rien aux religions.

C'est encore à ce courant d'idées qu'il faut attribuer dans la première moitié du XIXe siècle, le succès de certaines œuvres qui jouirent un moment d'une énorme popularité, tels que, en France l'ouvrage de Dupuis sur *l'Origine astronomique de tous les cultes* et surtout, en Allemagne, la *Symbolique* de Creuzer. — L'école idéaliste, Schelling, Schleiermacher, Hegel, admirent le principe plus juste, déjà affirmé auparavant par Lessing et Herder, que la

1. *Voy.* précédemment, *Préface*, tome I, page VIII.

religion de chaque peuple était un produit spontané de sa culture particulière et que la suite des religions marquait comme autant d'étapes dans l'éducation de l'humanité. Mais, en s'efforçant d'assigner à chacun de ces systèmes religieux un rôle spécial parmi les tentatives de l'esprit fini pour se rapprocher de l'esprit absolu, Hegel réduisit le développement des phénomènes religieux à un simple procédé de dialectique ; d'où des classifications subjectives qui ne répondaient ni à la réalité ni à la complexité des faits.

Néanmoins l'hégelianisme a rendu deux grands services à la science des Religions. D'une part il a popularisé la notion déjà entrevue dans l'antiquité : que chaque religion est à la fois légitime et inadéquate dans des proportions diverses ; notion qui pénètre désormais toutes les conceptions rationnelles de la religion et qui commence à s'infiltrer dans les cultes eux-mêmes, s'il faut en juger par le langage tenu au Parlement des Religions de Chicago par quelques représentants des principales religions actuelles. D'autre part, en se rencontrant avec les déductions du mouvement scientifique contemporain, il contribua à dégager dans l'étude des phénomènes religieux le principe de *l'entwicklung*, de l'évolution, qui fait sortir les formes les plus complexes des formes les plus simples par un développement continu.

Entretemps commençait à fonctionner, dans le domaine des sciences historiques, la méthode toute moderne que Freeman a appelée une des grandes conquêtes du XIX^e^ siècle : la méthode comparative, c'est-à-dire la recherche des caractères communs qui permettent de grouper par catégories les phénomènes analogues d'un certain ordre et à statuer, entre les catégories ainsi formées, des rapports nécessaires de concomitance et de succession.

Cette méthode s'était déjà affirmée dans les sciences naturelles, bien qu'elle s'y soit généralisée seulement au cours du XIX^e^ siècle. Bopp l'introduisit dans la philologie, tandis que Quetelet, Mac Lennan, Sumner Maine, Auguste Comte, Herbert Spencer, l'étendaient aux sciences juridiques et sociales. De la philologie elle passa dans l'étude des mythes après le naufrage de l'interprétation symbolique et finalement en 1856, Max Muller l'appliqua à la science des religions. — En ce qui concerne cette dernière, l'emploi de la méthode comparative se ressentit quelque temps de ses origines philologiques : Max Muller avait conçu une théorie

générale du langage qui tendait à faire de la parole, non la servante, mais la génératrice de la pensée. A l'en croire, les dieux n'étaient que d'anciens substantifs dont la signification s'était perdue et qui passaient pour des noms propres; la mythologie provenait de ce qu'on avait pris à la lettre les métaphores dues à l'impossibilité, pour l'homme primitif, de s'exprimer autrement que par des images. Dès lors, c'était l'étude des racines linguistiques qui devait livrer le secret des idées religieuses et il n'y avait rien à tirer de la comparaison entre les religions de peuples qui ne parlent pas des langues apparentées.

Je dois trop à Max Muller pour méconnaître les services qu'il a rendus à la science des religions par ses beaux travaux sur les religions de l'Inde; par son zèle à nous faire connaître, dans une publication sans rivale, les livres sacrés de l'Orient; par l'impulsion que ses écrits et ses conférences ont donnée à l'histoire des religions non seulement en Angleterre, mais encore à l'étranger; enfin par tout ce qu'ont de fondé ses observations sur le rôle des mots dans la formation des croyances et des mythes. Récemment encore, un savant allemand, M. Usener, remettait en lumière tout le parti à tirer de l'étude des noms divins pour élucider l'origine des dieux qui doivent leur existence à la transformation d'une épithète en nom propre.

Toutefois, comme méthode générale d'interprétation, le système de Max Muller n'a pas survécu à son auteur ou du moins n'a contribué que pour une part restreinte à reconstituer l'origine des croyances communes à l'humanité et même des mythes propres aux différentes branches de la race indo-européenne; c'est, du reste, ce que, de son vivant même, ont surabondamment démontré Andrew Lang en Angleterre et le professeur Gruppe en Allemagne.

Dans l'intervalle, s'était développée une nouvelle école de recherches qui se basait pour découvrir le secret de l'évolution religieuse sur les récents progrès de l'anthropologie ou plutôt de l'ethnographie comparée. Ses adeptes estiment que la comparaison des religions ne doit pas s'arrêter aux frontières linguistiques, mais qu'il faut s'adresser aux peuples de toute race et de toute langue, en vue de distinguer les traits religieux attribuables à l'identité des procédés de l'esprit humain.

Cette thèse avait déjà été plus ou moins esquissée au XVIII^e siècle

par Fontenelle et le président de Brosses. En Allemagne, dans la première moitié du XIX[e], Mannhardt montra le parti qu'on pouvait tirer des survivances populaires pour reconstituer les croyances et les rites d'autrefois, en les comparant aux croyances et aux rites constatés chez les non civilisés. Mais ce fut surtout le vétéran actuel de l'anthropologie anglaise, Edward B. Tylor, qui, rapprochant, avec une rare érudition et une complète objectivité, les renseignements fournis par l'ethnographie, le folk-lore et l'histoire, établit comment, pour retrouver les premières formes de l'évolution religieuse et en suivre les développements à travers les âges préhistoriques, il fallait s'adresser tout d'abord aux populations non civilisées, parmi lesquelles domine l'animisne, c'est-à-dire la croyance à la personnification des forces et des objets naturels, à l'intervention constante des esprits, à l'efficacité de la magie, à la métempsychose, au culte des morts, etc.

Les vues de Tylor ont été adoptées par la grande majorité des anthropologues. Il est incontestable qu'elles doivent une partie de leur succès à ce qu'elles n'offrent rien d'exclusif ni de systématique et qu'elles fournissent des cadres susceptibles d'un constant élargissement. Ce n'est point toutefois qu'elles n'appellent des compléments, voire dans une certaine mesure des rectifications — partie à raison des renseignements nouveaux fournis dans les dernières décades par une exploration plus approfondie des peuplades non civilisées, en Afrique et surtout en Australie — partie à raison des perfectionnements introduits, sous l'aiguillon de la critique, dans l'emploi de la méthode comparative elle-même. Des problèmes nouveaux ont surgi autour de notions complexes et rudimentaires à la fois, et ils ont ouvert sur la religion, chez les primitifs, des échappées à peine soupçonnées par les premiers investigateurs de la *Volkspsychologie*.

Le point de départ de cette nouvelle étape remonte aux travaux de Robertson Smith. Celui-ci, d'une part, reprenant la tradition de Mannhardt, a fait ressortir l'utilité de s'adresser aux rites plutôt qu'aux mythes pour reconstituer le passé des religions; de l'autre, il a mis en évidence que tous les phénomènes religieux sont dominés par la notion du *sacré*, entendu comme un domaine mystérieux et redoutable, aux limites imprécises, dans le sein duquel l'individu est exposé aux périls les plus graves,

mais où il trouve aussi des forces surhumaines pour dominer la destinée.

C'est en s'avançant dans cette voie que de nombreux ethnographes ont enrichi la science religieuse d'hypothèses hardies, mais toujours ingénieuses et suggestives, fragiles seulement quand leurs auteurs entendaient les pousser trop loin et leur attribuer un caractère de généralité. Il me suffira d'évoquer ici, les noms de Frazer, Jevons, Farnell, sans compter d'autres encore en France et en Allemagne.

Mais, chemin faisant, les anthropologues se sont heurtés à une école dont je voudrais parler un peu plus longuement, non seulement parce qu'elle est la dernière née dans l'histoire des Religions, mais encore parce qu'elle se place sur le terrain où se discutent les problèmes les plus actuels de l'hiérologie, tels que la nature et la portée sociale de la religion ; — ses rapports essentiels avec la magie d'une part, avec la morale de l'autre ; —l'origine et la signification du sacrifice, — les relations des rites et des mythes ; — les antécédents de l'animisme ; — la genèse des notions d'âme, d'esprit, de Dieu.

Il s'agit du groupe qui collabore à l'*Année sociologique* dirigée avec un incontestable mérite par M. le professeur Durkheim. Les critiques que cette école formule contre certains adeptes de la méthode anthropologique, ne sont pas toujours sans fondement. Elle les accuse de grouper les faits d'après les ressemblances sans tenir suffisamment compte des différences, de les relier généalogiquement d'après de simples rapports d'analogie, de les étudier dans leur structure et non dans leur fonction, de les isoler de leur ambiance sociale, enfin d'ériger en lois des explications simplement plausibles. Mais elle ne s'arrête pas là ; elle estime à son tour atteindre un degré supérieur de certitude, en traitant les phénomènes religieux, non comme des faits intellectuels à expliquer en dernière analyse par la psychologie, mais comme des fait sociaux qui se produiraient, indépendamment des individus, par le jeu des forces sociales. Cependant M. Levy-Bruhl va plus loin encore, quand, dans son récent ouvrage sur *les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, il s'en prend au principe fondamental de la méthode anthropologique, l'unité des procédés de l'esprit humain : à l'en croire, les

raisonnements des primitifs ne peuvent s'expliquer par la logique, mais seulement par le sentiment prélogique et mystique d'une participation à un fonds de représentations collectives absolument indifférentes aux démentis de l'expérience et aux contradictions de la logique. — En d'autres termes, jusqu'ici, pour expliquer l'analogie des croyances et des rites parmi les populations les plus diverses, il n'y avait que trois solutions : ou bien un héritage commun, entre populations de même souche ; ou bien des emprunts réciproques ; ou enfin le parallélisme des procédés psychiques. L'école sociologique en ajoute une quatrième : les survivances des représentations et des mouvements engendrés par la conscience collective.

Elle part de cette idée que le sentiment plus ou moins vague de faire partie d'un groupe, d'être « plusieurs, » a précédé chez les primitifs la conscience de la personnalité individuelle et, comme, à ce niveau mental, tout rapport se traduit généralement sous forme d'essence, les relations entre les membres de la communauté se sont présentées à l'esprit sous l'aspect d'une âme collective, douée de force ou de pouvoir. D'où la notion de sacré ou de *mana* qui est la source à la fois de la magie et de la religion. C'est seulement en seconde ligne que les efforts pour se représenter d'une façon concrète les effets du mana ont conduit à la conception d'agents personnels plus ou moins définis. — Le vrai et le premier Dieu, c'est donc la communauté, la société ; son culte est la raison d'être des religions, leur source et leur justification.

La thèse ne manque pas d'attraction, aujourd'hui que la vogue est aux spéculations sociologiques. Elle solutionne ou du moins aborde tous les problèmes de l'hiérologie avec une grande unité de vues, sans les tâtonnements ni les hésitations qu'elle reproche aux anthropologues. Elle satisfait les nombreux positivistes qui aspirent à résoudre la question des origines religieuses sans faire intervenir la notion du Divin ou même de l'Inconnaissable. Elle permet d'assurer la continuité de l'évolution, en rattachant la religiosité à des sentiments qui ont dû précéder l'apparition de *l'homo sapiens* et qui se rencontrent déjà dans l'instinct grégaire de certaines espèces animales. Elle fournit un fondement scientifique à ce culte de l'humanité que Comte avait essayé d'établir

sur des bases purement sentimentales et elle maintient ainsi à la religion sa fonction nécessaire dans les sociétés de l'avenir.

Mais il ne suffit pas qu'une théorie soit séduisante par ses côtés pragmatiques, ni qu'elle nous satisfasse sur des points de détail; notre mentalité d'hommes civilisés exige encore que, comme tentative d'explication générale, elle corresponde à la réalité des choses. Or il semble bien que nous nous trouvions ici devant un postulat non démontré : l'antériorité de la conscience sociale sur la conscience individuelle. D'ailleurs des consciences qui s'influencent réciproquement ne constituent pas une conscience d'une nature nouvelle; tout ce qu'on peut dire, c'est que la conscience individuelle et la conscience sociale (si on veut employer cette dernière image) se sont développées parallèlement, en réagissant l'une sur l'autre. — En second lieu il s'agit de démontrer le passage entre la notion du *mana* indéterminé et la conception d'êtres surhumains. J'admettrai volontiers que l'existence de certaines coutumes, ou, suivant l'ingénieuse théorie de M. Salomon Reinach, de certaines restrictions sociales (les tabous), ait amené le primitif à se demander *qui* les avait instituées et imposées. Mais, une fois que nous en revenons ainsi à une opération intellectuelle, à la mise en jeu du principe de causalité, la même question a dû se poser à propos de tous les phénomènes qui ont frappé l'imagination individuelle, et la réponse n'a pû être que dans la conception de personnalités à la fois analogues et supérieures à celle de l'homme. — A cet égard, entre la mentalité « logique » du civilisé et la mentalité « prélogique » du sauvage, je persiste à ne voir qu'une différence de degré. Je veux bien que le primitif ait été, dans une certaine mesure, un halluciné; mais, s'il n'avait pas été autre chose, la civilisation ne serait point née et l'humanité elle-même n'aurait point survécu.

Enfin, n'est-il pas exagéré de soutenir que tout dans la religion est d'origine sociale, c'est-à-dire le fruit de l'éducation, de la tradition ou de la suggestion; à plus forte raison que les variations religieuses se sont toujours produites de groupe à groupe, jamais d'individu à individu? S'il est incontestable que les réformateurs même les plus audacieux et les plus originaux sont toujours le produit de leur temps et de leur pays, il n'en est pas moins vrai qu'ils ont réagi sur les tendances de leur milieu, et cette réaction

apparaît d'autant plus profonde qu'on s'élève davantage sur l'échelle des religions.

Bref, la thèse sociologique ainsi formulée est à utiliser dans le détail et à critiquer dans l'ensemble. Elle est à critiquer en tant qu'elle prétend nous apporter une explication générale et unique des religions, comme l'ont prétendu tour à tour les méthodes exclusivement allégoriques, symboliques, dialectiques, philologiques et même anthropologiques, sans compter les traditions orthodoxes. Elle est à utiliser en ce qu'elle réalise une fois de plus ce que M. Henry Hubert a dit à propos de ses devancières : qu'elles ont chacune apporté leur part de vérité et mis en lumière une face du problème, « leurs auteurs n'ayant péché que par généralisation hâtive[1]. »

En tout cas, nous devons lui être reconnaissants d'avoir insisté sur la constante nécessité de tenir compte de la pression sociale dans la genèse des manifestations religieuses. Ses travaux nous ont forcés à revoir des hypothèses dont nous nous étions peut-être contentés un peu légèrement; elle a notamment creusé dans des directions nouvelles les notions relatives au mana, aux totems, aux tabous, aux rites magiques, surtout aux sacrifices et aux initiations. Je serais même assez disposé à lui donner raison pour ce qui concerne l'origine de la portée religieuse de certaines coutumes sociales, voire à admettre spéculativement que le respect des coutumes et des tabous figure parmi les antécédents psychiques du sentiment religieux. Mais je n'en pense pas moins que la religion s'est seulement constituée le jour où l'homme, raisonnant sur les phénomènes dont il savait n'être pas lui-même l'auteur, les a attribués à des volontés ou à des personnalités taillées sur la sienne, bien que douées à certains égards de facultés supérieures. La notion de *mana*, implique un dégagement de force. Or qui dit force, dans la psychologie primitive, implique volonté, et volonté : quelqu'un qui veut. De plus, qui dit personnification suppose, dans une certaine mesure, à la fois liberté et caprice. Il est donc vraisemblable que dès le début, la propitiation a marché de pair avec la coaction, le culte avec la magie.

C'est incontestablement vers cette conciliation des points de

1. Introduction au *Manuel* de M. Chantepie de la Saussaye, page VII.

vue que convergent les travaux d'hiérologie les plus récents dus aux Hartland et aux Marett en Angleterre, aux Marillier et aux Van Gennep en France. Ce qui, en effet, caractérise de plus en plus la vraie méthode de l'histoire des religions, c'est que celle-ci est prête à se servir de tous les procédés d'investigation scientifique qui lui offrent leur concours, mais sans s'asservir à aucun[1]. On reproche aux anthropologues de se contenter de plausibilités dans leurs explications. Mais n'est-ce pas là précisément leur mérite, dans les cas où l'on ne peut actuellement atteindre la certitude? La méthode critique, telle que je la conçois dans la science des Religions, consiste à distinguer ce qui est certain, ce qui est vraisemblable et ce qui est simplement hypothétique, avec les nuances entre ces trois catégories. Si un fait comporte plusieurs explications également plausibles, il faut ranger celles-ci côte à côte ; mais cela n'implique point l'absence de certaines lois psychologiques qui les embrassent et les dominent. Dans toute science, l'hypothèse joue un grand rôle ; mais elle n'a jamais qu'un caractère provisoire et il est presque banal de rappeler que, à vouloir trop systématiser, on risque toujours de sacrifier certains côtés des faits et par suite de fausser les déductions à tirer de leur comparaison intégrale.

Quoi qu'il en soit, nul ne peut être surpris si dans ces conditions non seulement l'histoire, mais encore la science des Religions se sont faites une place grandissante dans l'enseignement, à titre de sciences établies.

C'est la Hollande qui en 1876 a pris l'initiative d'introduire dans les quatre universités officielles l'histoire objective des Religions, destinée à y remplacer les cours de théologie positive. Mais c'est la France qui, la première, a institué, en 1880, au Collège de France une chaire d'histoire générale des Religions, chaire qui est bientôt devenue, par la force des choses, entre les mains des Albert Réville, des Jean Réville, des Alfred Loisy, un foyer d'enseignement comparé. L'exemple a été suivi largement dans l'Ancien et le Nouveau Monde, bien que nulle part avec l'ampleur qui a caractérisé l'organisation de la section religieuse dans l'école des Hautes-Etudes à Paris.

1. Voir les leçons d'ouverture données au Collège de France respectivement par Albert Réville en 1880, Jean Réville en 1907 et Alfred Loisy en 1910. Aussi, de Jean Réville, le livre posthume : *Les phases successives de l'Histoire des Religions*. Paris, 1909.

Il est intéressant de constater, en terminant, que la science des Religions a aujourd'hui cause gagnée même dans les milieux qui se montraient les plus défiants et les plus hostiles à ses débuts[1], — à en juger par des déclaration récentes[1].

Sans doute leurs auteurs restent fidèles à l'hypothèse d'un monothéisme ou tout au moins d'une monolâtrie primitive, mais ils ne prétendent faire appel, pour le démontrer, qu'aux procédés d'observation et il est juste de reconnaître que le terrain de cette controverse ne couvre pas absolument celui des opinions confessionnelles. L'affirmative, en effet, est vigoureusement défendue par M. Andrew Lang, « dans l'intérêt, a-t-il écrit, de l'anthropologie et non de l'orthodoxie, » alors que l'idée d'un quasi-animisme originaire est ouvertement soutenue par MM. les abbés Bros et Habert, ainsi que par d'autres écrivains orthodoxes. Je sais bien que les partisans de la révélation sont unanimes pour soutenir qu'il y a lieu de mettre à part la religion d'Israël. Mais même sur ce point ils consentent à nous rencontrer avec les armes de la science, et c'est tout ce que nous avons à leur demander.

Guyau a écrit que la science des Religions lui semblait appelée à remplacer les Religions elles-mêmes. La science des Religions n'a pas cette prétention. Tout au plus, — on me pardonnera cette incursion dans le domaine hiérosophique, après ma déclaration que je n'y aventurerai point aujourd'hui, — elle peut nourrir l'espoir d'enseigner aux religions à se mieux connaître les unes les autres et par suite à admettre plus largement ce qu'elles ont en commun, à côté de ce qui les sépare. Mais l'histoire des Religions a aussi des leçons pour ceux qui, voulant traiter les phénomènes religieux au point de vue scientifique, sont cependant enclins à méconnaître que les religions ont leurs racines dans la nature humaine et que chacune, pour employer encore une fois l'expression de Spencer, a son « âme de vérité. » C'est, du reste, ce que nous enseignait déjà Lessing dans son célèbre apologue qui renferme à la fois une haute conclusion philosophique et une profonde leçon de tolérance, vertu encore aussi nécessaire aujourd'hui qu'à l'époque de Nathan le Sage.

1. *Voy. Préface*, tome I^er^, p. xi.

# INDEX ANALYTIQUE

## DES TROIS VOLUMES

### A

## B

## C

## D

## F

## I



## J

## K



## L

## M

## N



## O

## P

## R

## S

## T

## U



## V



## W

# ERRATA

Tome I, *Préface*, p. xvi, lig. 3 « constreignante », *lisez :* « contraignante ».
— II, p. 101, . 22, « Creutzer », *supprimez* « t ».
— II, p. 405, l. 3, « pronfondément », *supprimez* « n ».
— III, p. 234, . 20, « des », *supprimez* « s ».
— III, p. 242, . 28, « à leur conduite, » *supprimez* « a ».
— III, p. 247, . 18, « bleu », *lisez :* « bleue ».
— III, p. 249, l. 29, *après* « argent », *intercalez* « ; ».
— III, p. 253, 3, « 40 ou 10.000 », *lisez :* « 40 à 50.000 ».
— III, p. 258, 4 de la note, « des », *supprimez* « s ».
— III, p. 260, . 5, « milion », *lisez :* « million ».
— III, p. 276, . 28, *après* « lui-même », *fermez la parenthèse.*

# TABLE DES MATIÈRES

Paul GEUTHNER, 68, Rue Mazarine, PARIS

*A l'impression, pour paraître chez moi en Octobre :*

# HISTOIRE DES ARABES

PAR

## Cl. HUART

CONSUL DE FRANCE, PREMIER SECRÉTAIRE INTERPRÈTE DU GOUVERNEMENT
PROFESSEUR A L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES
DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

2 vol. (800 pp.) gr. in-8, avec cartes, 1911 . . . . . . . . . . 20 fr.

---

## TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES